مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
سلسلة الدراسات الحضارية
34

مسألة المرأة

دراسات في تجديد الفكر الدّيني في قضية المرأة

مهدي مهريزي

مسألة المرأة

دراسات في تجديد الفكر الديني

في قضية المرأة

مهدي مهريزي

مسألة المرأة

دراسات في تجديد الفكر الديني
في قضية المرأة

المؤلف: مهدي مهريزي
الكتاب: مسألة المرأة دراسات في تجديد الفكر الديني في قضية المرأة
الترجمة: علي الموسوي وآخرَين
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة
الإخراج: محمد حمدان
تصميم الغلاف: حسين موس
الطبعة الأولى: بيروت، 2008
ISBN: 978-9953-538-04-4

the problem of woman: studies In religious thought about woman

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ»

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ

Center of civilization
for the development of islamic thought

بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611)
Info @ hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

الفهرس

المدخل

الأمر الأوّل: ما المراد من تجديد الفكر الدينيّ؟

الجديد والقديم خصوصيّة تمتاز بها الظواهر التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالزمان والمكان، فما يقع في ظرفٍ زمانيّ ومكانيّ تصدق عليه صفتا الجديد والقديم، وأمّا الحقيقة التي تتجاوز في هويّتها الزمان والمكان، فلن تحمل صِبغة الأمور السيّالة والمتغيّرة.

وبعبارة أكثر دقّة، : ثمّة حقائق في هذا العالم تتجاوز إطارَي الزمان والمكان، ولا علاقة لها على الإطلاق بالأمور السيّالة والمتغيّرة. وفي مقابل ذلك، ثمّة حقائق أُخرى سيّالة ومتغيّرة في حقيقتها؛ ومن بينها تلك الحقائق التي وإن لم يكن لها هويّة زمانيّة ومكانيّة، ولكنّها تتكوّن وتتحقّق وتتجلّى في إطار سيّال وفي زمان ومكان. وعلى أساس هذا التقسيم لا تجد صفتا القديم والجديد طريقهما إلى النوع الأول، خلافا للنوع الثاني حيث تكوّن الصفتان القديم والجديد تمام هويّته؛ وأمّا الحقائق من النوع الثالث فهي من جهة تقبَل أن تُوصف بهاتين الصفتين، ومن جهة أخرى لا تقبل ذلك؛ أي إنّ لها وجهتَين وإطارَين.

انطلاقا من هذا يُمكننا القول إنَّ الدين والحقائق القدسيّة والمُوحى بها هي من النوع الأوّل، فلا تلبس لباس القديم والجديد. وأمّا الفكر الإنسانيّ فهو من النوع الثالث، وهو ممّا يقبل الوصف بهذين الوصفَين. وذلك يعني أنّ الحقائق الدينيّة والقدسيّة تتجاوز إطارَي الزمان والمكان، وأمّا الفكر الإنساني فإنّه يتحقّق ويتكوّن في ظلّ هاتين الصفتَين، ولا يُمكنه أن يكون بمنأى عن تأثيرهما، ولذا يصحّ أن يُوصف بالقديم والجديد.

ومتى كان متعلّق الفكر الإنساني هو الدّين، فإنّ هذا الفكر يتصّف أيضا بالجديد والقديم، وذلك لأنّ الدين، وإن كان من الحقائق الخالدة، ومن سنخ الحقائق التي تأتي من عالم آخر، ولا ينالها غبار القديم، ولكنّ الإنسان والفكر الإنسانيّ ليسا كذلك. وبعبارة أُخرى: الدين خالدٌ وصالحٌ لكل زمان ومكان؛ بمعنى أنّه يملك من السعة والعمق ما يجعل منه على امتداد الزمان وفي عرض الأرض مصدرًا يَنتفع به أيّ فكر يرتبط به. وأمّا الإنسان والفكر الإنسانيّ، فهو يقع في خضمّ المتغيّرات الحياتيّة ويخضع لتأثيرها.

إذا عُلم هذا وأنّ الفكر الإنسانيّ ينقسم إلى الجديد والقديم، لا بدّ وأن نقول: إنّ الجِدَّة والقِدَم في الفكر له عناصره المقوّمة له والتي يُعرف من خلالها.

أمّا العناصر المقوّمة للفكر الجديد، فهي الإحاطة والاطلاع على آخر التجارب البشريّة والنظريّات الفكريّة للبشر، والذي يملك حضورا في زمانه، ويتعاطى مع الواقع القائم، ويحمل نزعة نقدية في نظرته إلى الماضي والوضع القائم. وإذا كانت هذه الخصال الثلاث هي خصال الفكر الجديد، فإنّه متى ما أُضيف هذا الفكر إلى الدّين أُضيفت إليه خصلتان أيضاً.

إحدى الخصلتين هي مرعاة الضوابط والقواعد المسلّمة في

المعرفة الدينيّة؛ أي إنّه لا بدّ له لأجل فهم الدين من امتلاك مجموعة من المعارف، والعمل ضمن القواعد المسلّمة والأُسس الدينية في مقام الاجتهاد والاستنباط وتقديم نظرية دينيّة، والاعتماد على الطرق المتعارفة في ذلك.

والتعبير بالقواعد المسلّمة والأسس الدينية إنّما هو لجهة أنّنا لا ينبغي أن نتوقّع أن يكون رأينا مطابقاً لرأي الآخرين وللرأي المشهور، بل ما هو ضروريّ ولازم ألّا نخرج عن هذا الإطار العام، وإلا لن يتكوّن الفكر الجديد الذي قوامه النزعة النقديّة للماضي. ومثال ذلك: لو أردنا أن نصل إلى نتائج من خلال الاعتماد على التأويلات غير المتعارفة العقليّة أو الذوقيّة، فإنّ هذا يعني الخروج قطعاً عن القواعد المسلّمة والمباني والضوابط.

وأمّا الخِصلة الأُخرى للفكر الديني، فهي تتمثّل في الاعتقاد بوجود إمكانات مخبوءة في السُّنّة يُمكنها أن تقدم حلاً لبعض المشاكل الإنسانيّة، وهي تدخل ضمن دائرة الدّين، وإن لم نكن نحمل مثل هذا الاعتقاد فإنّ الجُهد المبذول لن يكون سوى جُهدا علميًّا أكاديميًّا من سنخ ما قام به المستشرقون.

ونتيجة ما تقدّم من تحليل هو أنّ بإمكاننا التعرّف على الفكر الدينيّ الجديد من خلال ملاحظة خمس خصال:

1 ـ امتلاكه حضوراً في الزمان المعاصر، وإحاطته بالواقع المعاصر في الحياة الإنسانيّة.

2 ـ النزعة النقديّة في نظرته لِما كان مقبولاً ومُستنبطاً في الماضي والحاضر، والحذر من النظرة ذات النزعة التقديسيّة.

3 ـ الإحاطة واستخدام المُعطيات العلميّة البشريّة الجديدة.

4 ـ مرعاة الضوابط والقواعد المسلّمة في المعرفة الدينيّة.

5 ـ الاعتقاد بوجود إمكانات مخبوءة في السنّة والاعتماد على طرق الحلّ الموجودة فيها.

الأمر الثاني: مسألة المرأة(1)

هل ثمّة حقيقة وراء عنوان مسألة المرأة؟ وإن كان لها وجودها فما هو السبب الذي أدّى إلى أن تُشكّل المرأة مسألة وقضيّة في العالم المعاصر؟

ذكر بعضهم في تعريف (المسألة) وكون المرأة موضوعاً لمسألة أن:

«المسألة أو الإشكاليّة (Problem) بمعنى عام: هي عبارة عن أيّ واقع لا يتطابق مع نمط التفكير على مستوى الفرد أو الجماعة. وبعبارة أدقّ: المسألة تولد في أيّ بيئة اجتماعيّة متى كان هناك «عددٌ مهمّ من الناس يعتقدون بأنّه ثمّة فارق غير مقبول بين الواقع الموجود والآمال المنشودة؛ مضافاً إلى اعتقادهم بأنّ من المُمكن إزالة هذا الفارق من خلال القيام بتحرّك عام». وكما يظهر من هذا التعريف فإنّ المسألة تحكي بنفسها عن وجود تصوّر ذهنيّ خاص عن الواقع الخارجيّ؛ هذا التصوّر الذي يحكي عن وجود فارق غير مقبول بين ما هو موجود وبين ما ينبغي. فالمسألة أمرٌ ذهنيّ ـ خارجيّ. ولذا من

---

(1) مجلة زنان (المرأة) العدد 57، آبان، 1378، وقد افتتحت المجلّة المذكورة من العدد المذكور صفحة مستقلّة تحمل عنوان: «تجديد الفكر الديني ومسألة المرأة»، وقامت بتوجيه سؤالين إلى خمسة عشر شخصاً من الرجال وتلقّت أجوبة عديدة، وممن قدّم إجاباتٍ بعض المُفكّرين كمحمد مجتهد شبستري، عبد الكريم سروش، مصطفى مَلكيان، سيد مرتضى مرديها، كامبيز نوروزي وغيرهم. وقامت مجموعة من النساء بعملية نقد وتحليل لهذه الأجوبة. واستمرت المجلة في هذا المشروع حتى العدد 79، المنشور في شهريور 1380.

المُمكن أن نجد أنّ واقعا ما يُعتبر مسألة من وجهة نظر فردٍ ما أو مجتمع ما؛ ولكنّه ليس كذلك من وجهة نظر فرد آخر أو مجتمع آخر.

طبقا لما تقدّم، فإنّ النساء في مجتمع ما أو الباحث الذي يُعالج مكانة المرأة، إذا كانت لديه رؤية تتمتّع بمصداقيّة اجتماعيّة، ويرى في حالة المرأة أمراً طبيعيّاً وعاديّاً، فإنّه لن يواجه إشكاليّة تحت عنوان «مسألة المرأة». وأمّا لو فُرض وجود عدد مهمّ من الناس يعتقدون بوجود هذه الإشكاليّة، فإنّه لا بدّ من الاعتراف بهذه الإشكاليّة.

وفي مجتمعنا لا بدّ من الاعتراف بوجود إشكاليّة تحت عنوان «مسألة المرأة». فمنذ بداية هذا القرن وبتأثير من النُظُم الفكريّة والإيديولوجيّات الحديثة، بسبب المقايسة بين مكانة المرأة في إيران ومكانتها في الدول الصناعيّة، نلحظ أنّ الوضع الموجود لها لا يمكن القبول به. وثمّة ميل واسع لناحية اعتماد مناهج واتّباع سياسات لحلّ إشكاليّة المرأة. فواقع الحال اليوم هو أنّ عددا مهمّا من النساء لا سيّما النُّخبَة منهنّ لا يرضين بالواقع الموجود للمرأة، ويسعينَ للقيام بعمليّة تغيير في هذا المجال[1].

ويرى هذا الباحث أنّ مسألة المرأة تتمثّل في أمور ثلاثة:

1 ـ عدم المساواة في الحقوق بين المرأة والرجل؛

2 ـ عدم المساواة في الفُرَصِ بين المرأة والرجل؛

3 ـ انعدام المؤسسات المدَنيّة ذات الاهتمام بقضايا المرأة.

---

(1) مجلة زنان (المرأة)، العدد 65، ص 44، علي رضا علوي تبار.

في المقابل، نجد أن بعضهم يُنكر وجود ما يسمّى بمسألة المرأة فيقول:

«وأمّا لو أردنا البحث حول أنّ طرح موضوع تحت عنوانَ «مسألة المرأة» بعنوان كونها مسألة خاصّة هل هو صحيح أو لا؟ فإنّ الجواب الواضح والصريح لدينا هو بالنفي؛ فلا وجود لشيء تحت عنوان «مسألة المرأة» بل هو مجرّد وهم، بل هي إشكاليّة كاذبة ومنحرفة. نعم، ليس مرادنا من هذا أنّ ظُلماً لم يلحق بالمرأة أو لا يلحق بها، وليس المراد أنّ الظلم الذي يلحق بنصف المجتمع ونصف الإنسانيّة (ولعلّه النصف الأفضل) غير مرفوض. فلسنا نريد إنكار غياب المرأة على المستوى الفكريّ وعلى مستوى القرار وغير ذلك، حتّى في أكثر الثقافات تحضّراً، ولسنا في مقام نفي المظلوميّة التاريخيّة لها والتي عبّرتم عنها (عاملة البيت ولعبة الرجل). ولا ننسى أنّ الظروف الحاليّة للمجتمع الذي نعيش فيه يرى أنّ (المرأة مُستهلكة) أو (مُثمَن مقابل ثمن) وغير ذلك، لكي نقوم بالتستر على خجلنا بغطاء التَنوير، فعلى القارئ الكريم، لا سيّما العنصر النسويّ منه أن يتلطّف بنا ولا يُعيد تذكيرنا بهذه الأمور ويفتح جروحنا من جديد، ويتلو علينا شعارات النسويّة، لأنّنا لا ننكر ذلك.

ولكنّنا رغم ذلك نُنكر كون هذه الموارد بحدّ يصح اعتبارها سبباً لتحقّق شيء تحت عنوان «مسألة المرأة»، لا سيّما إشكاليّة المرأة أمام الرجل. فما الداعي والباعث لإثارة إشكاليّة المرأة؟ لا بدّ وأن يكون هو الرجل بشكل مباشر أو غير مباشر. فإشكاليّة المرأة إمّا أن تكون نتاجاً مباشراً لظلم كلّ فرد فرد من الرجال، أو نتاج بُنية العلاقات العامّة والمؤسسات التي كانت نتاجاً لعلاقات الرجل وذلك بسبب غياب المرأة عن جدلية (الفكر ـ السلطة). وعليه فالذين

يطرحون إشكاليّة المرأة يخضعون لطلب من الرجال، وهذا هو السرّ في إنكارنا لإشكاليّة المرأة»[1].

وثمّة طائفة ثالثة ترى مسألة المرأة في درجة أقلّ من الأهميّة فتقول:

«إنّ نظرة إلى تاريخ القرون الأخيرة يشهد على قيام نوع من التضادّ الأساسيّ في المجتمع الإيراني وعلى الدوام بين الاستبداد والحريّة... وأمّا الأزمة التي شهدناها بعد تلك المرحلة فتمثّلت بالتضادّ الإيديولوجيّ... وعليه، فمسألة المرأة إذا كانت مطروحة أيضاً فهي في ظلّ التضاد الأول والثاني... ففي جميع المراحل كانت مسألة المرأة تُطرح كقضية تابعة للتضادّ بين الاستبداد والحريّة أو كقضية تابعة للتضادّ بين نزعة التغريب والتحجّر... ولم تتبدّل مسألة المرأة وإلى الآن وبالمقايسة مع التضادّ الرئيس والتاريخيّ القائم في المجتمع إلى مسألة فائقة الأهميّة، ولم تشكّل بعنوانها الخاص مشكلة رئيسة لدى مجتمع المُستنيرين الدينيين في إيران»[2].

يواجه التنوير الديني مُشكلتين رئيستين: إحداهما الديمقراطيّة والسيادة الشعبيّة، والأُخرى الفكر الدينيّ وما يرتبط به من قضايا... ويواجه هذا الاتّجاه في الظروف الحاليّة ولحلّ هاتين المسألتين مسائل أهمّ وأشمل بعيدة عن مفهوم الجنس... وإنّما يُمكن الخوض في معالجة موضوعة المرأة بعد العبور عن تلك المسائل؛ ولذا ليس صحيحاً أن نتصوّر أنّ الاتّجاه التنويريّ الدينيّ يملك إصراراً على طرح موضوعة المرأة، بل لن يرى المفكّر المُستنير دينيًّا أيَّ معنى لحلّ هذه الإشكاليّة قبل حلّه لإشكاليّتين هما: مسألة الديمقراطيّة

(1) مرتضى مرديها، مجلة زنان (المرأة)، العدد 6، ص 42.

(2) عماد الدين باقي، مجلة زنان (المرأة)، العدد 57، ص 23 ـ 24.

ومسألة ما ينتظره البشر من الدين، إلّا أن يتمّ استخدام موضوعة المرأة كطريق لحلّ هاتين المشكلتين»[1].

وما أراه فعلاً هو أنّ أيّ ظاهرة اجتماعيّة تتجاوز في تأثيراتها منطقة جغرافيّة معيّنة، ولا بد لحلّها من لحاظ مختلف الأسباب سواء أكانات اجتماعيّة، أم ثقافيّة أم علميّة تلك يُمكننا أن نُطلق عليها (مسألة).

وبهذا يظهر أنّ الإشكاليّة التي تشمل نصف البشر باسم المرأة في مجالات مختلفة وفي كافّة مناطق العالم بنحو تُعاني من الظلم يمكن أن يُطلق عليها «مسألة المرأة».

فإشكالية المرأة ليست مسألة وطنيّة، وليست مسألة إيرانيّة أو عربية، أوروبيّة أو آسيويّة، بل هي مسألة إنسانيّة. عندما يقوم الغرب باستخدام صور متعدّدة للمرأة في الإعلانات التجاريّة لأنواع الشامبو والصابون وغير ذلك، وعندما تُوصي بعض المجتمعات بختن المرأة وذلك توفيرا للذة الرجل، وعندما تتّجه مجتمعات أخرى لظلم المرأة من خلال تعدّد الزوجات، وعندما تقوم طالبان بحرمانها من التعليم، وعندما تقوم بعض المجتمعات الأخرى التي لا تزال تسود فيها لغةٌ تحكي عن سيادة الرجل بالسؤال التالي: (هل تُعطي ابنتك لصاحب المهنة الفلانية؟) عندما يكون هذا كلّه يُمكن الحديث عن إشكالية المرأة.

وإذا كانت لغة القانون تنصّ على أنّ للرجل أن يُطلّق زوجته متى شاء، يكون لموضوع مسألة المرأة حضوره.

عندما يتمّ تزويج الفتاة وهي في عمر عشر سنوات، لشاب في عمر خمسة عشر عاما، ثم يرغب الشاب في طلاق الفتاة، لأنّها

---

(1) عباس عبدي، المصدر نفسه، العدد 58، ص38.

تهتم بألعابها أكثر من اهتمامها بزوجها، ونشهد كيف تقوم الفتاة باللعب في المحكمة، تكون لمسألة إشكاليّة المرأة مجالها الواسع.

عندما يكون واضحاً للعيان قيام الفتيات في إيلام وخوزستان وغيرها بحرق أنفسهن بسبب ضغوط الثقافة العائلية التي يتعرّضن لها، يكون لموضوع مسألة المرأة مجاله الواسع.

عندما يقوم (المستنيرون) بمغادرة الجلسة احتجاجاً على دخول النساء في القضايا السياسيّة تكون لمسألة إشكالية المرأة مجالها.

وعندما لا تتوافر في مجتمع ما الشروط الصحيّة النفسية والجسديّة لنصف المجتمع يكون الحديث عن مسألة المرأة ممّا لا بدّ منه.

وحينما يكون حضور المرأة في الساحة السياسيّة هو بحدّ (حكومات غرف النوم) تكون لمسألة المرأة أهميّتها.

عندما يقوم القاضي في المحكمة وسعياً منه لحلّ الخصومة بين الزوجين بتوجيه نصيحته للزوج انطلاقاً من أنّ المرأة ناقصة العقل، يكون التعرّض لمسألة المرأة ممّا لا بدّ منه.

عندما تكثر الأفلام التي تتناول موضوع الزوجتين، الزوجة وغير ذلك ممّا يحكي عن الواقع الاجتماعيّ الصعب، يكون موضوع مسألة المرأة أمراً أساسيًّا.

عندما يقوم بعض المفكّرين المُستنيرين بإنكار وجود مسألة حول المرأة، يحكي ذلك عن وجود حقيقة تحمل عنوان «إشكاليّة المرأة»؛ لأنّ النُّخبة الاجتماعيّة لا تزال تتجاهل أو ترفض الكثير من الواقع الاجتماعيّ.

وما دامت المرأة لا تملك حضوراً في مرحلَتي فهم وتفسير النصوص الدينيّة تكون لدينا قضيّة تحت عنوان «مسألة المرأة».

وما دام لم يحصل التصديق بأنّ بالإمكان أن يكون للمرأة تفسيرها للحياة وللوجود وغير ذلك تكون مسألة المرأة مسألة جديّة.

وبعبارة أُخرى: مسألة المرأة لا تنبع من الأسئلة التي توجّهها المرأة فقط أو من القضايا التي تُعاني منها، بل ما تقدّمه المرأة في هذا المجال هو جزءٌ من هذه الإشكاليّة. وأمّا الجزء الآخر فهو التعامل الرجوليّ للرجال مع المرأة. فمسألة المرأة هي مسألة النصّ والهامش فيما يرجع إلى الرجل والمرأة في الحياة.

الأمر الثالث: الإشكاليّات وطرق الحلّ الدينيّة لمسألة المرأة

إنّ ما شهده العالم المعاصر من اتّساع دائرة المتغيّرات، في العلاقات والوعي الاجتماعيّ أدّى إلى أن تُواجه الكثيرُ من المُعتقدات السابقة حول مسألة المرأة أزمة جديدة؛ وقد أدّى العمل على مواجهة هذه المعتقدات والبُنى الاجتماعيّة، الثقافيّة، الحقوقيّة إلى قيام حركات اجتماعيّة، أحزاب، جمعيّات، وقوانين كثيرة.

وبموازاة ذلك، فإنّ بعض المعتقدات المُستندة إلى الأديّان السماوية ودين الإسلام والمضامين الواردة في المصادر الدينيّة الأساسيّة واجهت بعض الإشكاليّات، وقد دوّن العديد من الكتابات لتصوير وشرح ونقد هذه الإشكاليّات.

فتجد اليوم في أذهان الكثير من المسلمين وغير المسلمين أسئلة حول العديد من آيات القرآن الكريم وبعض الروايات والآراء الفقهيّة.

ومن هذا القبيل: الآيات التي تدلّ على قيمومة الرجل على المرأة، الاختلاف في الإرث، الاختلاف في الشهادة وغير ذلك. وكذلك الروايات التي تدلّ على نقصان عقل المرأة، نقصان إيمانها والمضامين التي هي من هذا القبيل.

إلى جانب هذه يُمكننا الإشارة إلى بعض فتاوى الفقهاء التي استندوا فيها إلى الكتاب والسُّنّة. ممّا لا يُمكن لهذا الجيل الجديد أنّ يقبل بها كمسألة خروج المرأة من البيت دون إذن من زوجها، السفر مع مَحرَم، كون المرأة تابعة لزوجها في الإقامة، وموارد من هذا القبيل.

لقد شغلت الإجابةُ عن هذه الأسئلة والإشكاليّات، وحالة اللانسجام بين الفقه والحياة، أذهانَ المفكّرين المسلمين لا سيّما أصحاب الاتّجاه الإصلاحيّ منهم، وقد قدّموا في هذا المجال نظريّات عديدة. وفي مقالة لي نشرت سنة 1374 ذكرتُ فهرسة كاملة لهذه النظريات على النحو التالي:

1 ـ تقسيم الأحكام إلى أحكام ثابتة وأُخرى متغيّرة (**ابن قيم الجوزية، العلامة الطباطبائيّ، محمد جواد مغنيّة، العلامة الجعفريّ وغيرهم**).

2 ـ نظريّة التلفيق (الشيخ **محمد عبده** «1849 ـ 1905م»).

3 ـ نظريّة الاعتماد على الحيل الشرعيّة، العرف، العادة وصلاحيّات الدولة (وغيرهما)[1].

4 ـ نظريّة **مصطفى شبلي**.

5 ـ نظريّة الشهيد **المطهريّ**.

6 ـ نظريّة الشهيد السيّد **محمّد باقر الصدر**.

7 ـ نظريّة الاجتهاد الانتقائي أو الترجيحيّ (**يوسف القرضاوي**).

8 ـ نظريّة تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد (**الإمام الخميني**).

---

(1) النظريتان الثالثة والسابعة تمّ دمجهما في هذه المقالة؛ ولذا كانت الموارد تسعة.

9 ـ نظريّة الانسداد (الدكتور **علي رضا فيض**)[1].

وهذه النظريّات تحمل من جهةٍ صبغةً عامّة، ولم يكن الهدف منها معالجة موضوع المرأة بشكل خاصّ، كما أنّنا لا نشهد في بعضها أيّ جنبة تطبيقيّةٍ وخارجيّةٍ. وهذه الأسباب أدّت إلى لجوء بعض المفكّرين الدينيّين للتنظير في موضوع المرأة بشكل خاصّ.

ثمّة جماعة معتدّ بها من المفكّرين لجأت ومن خلال إيمانها بالنظريّات المذكورة سالفاً إلى شرح وتوضيح تلك النظريّات، وينقسم هؤلاء بدورهم إلى مجموعتين. فيما ذهبت جماعات أخرى إلى الاعتقاد بأنّ النظريّات المذكورة سالفاً غير منتجةٍ، ولا بدّ من إعادة النظر فيها. وانقسم هؤلاء إلى طائفتين في اتّجاههما لإعادة النظر في هذه النظريّات: فطائفة أعادت النظر بشكل عامّ في أُسس العقيدة وأصولها، وتبنّت القول بأنّه لا بدّ لها من اعتماد قواعد أُخرى بديلة لكي يكون للفقه وللشريعة الإسلاميّة حضورها في حياة الإنسان المعاصر. وطائفة أُخرى ذهبت إلى ضرورة إعادة النظر من خلال اتّباع القواعد التقليدية. ويُمكننا استعراض آراء هذه المجموعات والطوائف ضمن نظريّات خمس.

1 ـ اتّجه بعضهم للإجابة عن هذه الأسئلة من خلال إرجاعها إلى الأُسس الكلاميّة والأصول الاعتقاديّة، فأكّد هؤلاء على أنّ الإنسان مخلوق من قبل الله عزّ وجل، وأنّ العلم الذي يملكه هذا الإنسان محدودٌ للغاية، وأمّا الدين فإنّه مُنزل من قبل الله عزّ وجل العليم الحكيم. ولا ينبغي على الإنسان أن يغوص في جهله، ويطرح أسئلة أمام الذات الإلهيّة. وبعبارة أُخرى:

(1) فقه پژوهي، ج1، ص 72 ـ 90.

مقتضى الإيمان بالله عزّ وجل التعبّدَ والقبول بأحكام الشرع وقوانين الشريعة دون إثارة أسئلة أو علامات استفهام.

والسلاح الأمضى الذي يتمسّك به هؤلاء في الردّ على هذه الأسئلة هو الإشارة إلى الفساد الموجود في الغرب، والتذكير بهذا الإفراط في الدفاع عن المرأة، وتوجيه أسهم النقد وبمستوى أعلى للمباني التي تقوم عليها الحركات الحداثويّة، أو النزعة الإنسانيّة، أو العلمانيّة والماديّة الرائجة في العالم المعاصر.

وقد تعرّضنا لنماذج من آراء أصحاب هذه النظريّة في الفصل الأول من القسم الأول من الكتاب.

2 ـ النظريّة الثانية هي التي سلكت طريق شرح وبيان النظريّات الكلاميّة المشهورة حول المرأة. وقد سعى أصحاب هذه النظريّة من خلال استخدام المعارف العامّة الفلسفيّة والاجتماعيّة، والعلوم التي ترتبط بواقع الحياة الإنسانيّة لتقديم إجابات تعتمد على قواعد تتجه لبيان فلسفة وحكمة وفائدة الأحكام والقوانين الدينيّة.

نعم، إلى جانب ذلك سعى هؤلاء لتصحيح بعض المُعتقدات الخاطئة في هذا المجال.

وهذا المنهج نلحظه في كتابات العلامة **الطباطبائيّ**، وتلامذته كالشهيد **المطهريّ**. وتحكي آراء العلّامة في تفسيره «الميزان»، ومؤلّفات الشهيد **المطهريّ** ككتاب «مسألة الحجاب» و«نظام حقوق المرأة في الإسلام» وكذلك كتاب «المرأة في مرآة الجلال والجمال الإلهيين» لآية الله **جوادي آملي** عن هذا الاتّجاه. وقد تعرّضنا في ذلك الكتاب لآراء هؤلاء في الفصل الأول من القسم الأول ضمن بياننا للاتّجاه الكلامي ـ الاجتماعيّ.

وأمّا من أهل السنّة، فإنّ أمثال **رشيد رضا**، **عبد القادر المغربيّ**، **صبحي الصالح**، **عباس محمود العقّاد**، **مصطفى السباعيّ**، **الشيخ محمود شلتوت**، **محمد أبو زهرة** وغيرهم يمثّلون هذا الاتّجاه.

فرشيد رضا في كتابه «نداء للجنس اللطيف»، المطبوع سنة 1932م/ 1351هـ ـ ق. يرى مساواة الرجل للمرأة في القيم الإنسانيّة. ثم يدخل في البحث عن بعض الموضوعات كالإرث، قيمومة الرجل، تعدّد الزوجات، الحجاب والطلاق.

ويبرّر هذا الاختلاف بينهما بالاختلاف الفطريّ والطبيعيّ، ويعتقد بأنّ طبيعة الرجل تجعل منه أقوى من الناحية الجسميّة والعقليّة.

وأمّا **مصطفى السباعي** زعيم الإخوان المسلمين في سوريا (1915 ـ 1967م) فيرى في كتاب «المرأة بين الفقه والقانون» المطبوع سنة 1962م، أنّ أصول الاتّجاه الإصلاحيّ لموضوع المرأة في الإسلام تتمثّل في اثني عشر بنداً هي: التساوي في الإيمان، التساوي في العبادة، التساوي في الولادة، تحريم وأد البنات، وجوب إكرام المرأة، تبرير الطلاق، حقّ الإرث، تحديد عدد الزوجات، الحقوق المُشتركة بين الزوجين، الاستقلال في الالتزامات الماليّة والاجتماعيّة، ضرورة تعليم المرأة، التربيّة.

ويرى إلى جانب ذلك أنه لا بدّ من العمل على إصلاح أمور أربعة هي عبارة عن: الشهادة، الإرث، الديّة، رئاسة الدولة.

كما يرى ضرورة القيام بمجموعة من الإصلاحات في مجال الأحوال الشخصيّة والحقوق السياسيّة والاجتماعيّة.

ويسعى **الشيخ محمود شلتوت** (1893 ـ 1963) في كتابه «الإسلام عقيدة وشريعة» ص 159 ـ 568 وكتابه «من توجيهات

الإسلام» ص 198 ـ 218، لتوجيه موضوع الطلاق وتعدّد الزوجات.

وألقى **عبد القادر المغربي** (1868 ـ 1956م) سنة 1928 محاضرة في بيروت طُبعت لاحقاً تحت عنوان «محمّد والمرأة».

ويرى أنّ الإشكاليّات التي ترتبط بموضوع المرأة هي في موارد خمسة: الحجاب، الإرث، الشهادة، الطلاق، تعدّد الزوجات. ويعتبر أنّ هذه المسائل قد أُسيء فهمها بتأثير من الغربيين، وأنّ هذه الإشكاليّات يُمكن رفعها بالبرهان العقليّ.

3 ـ هناك جماعة من أهل السنّة تشمل عددا كبيراً منهم تسعى لحلّ هذه الإشكاليّات؛ وذلك من خلال الاحتراز عن القراءة الرسميّة للدّين، والسعي لفهم روح الشريعة، وذلك أمثال: **نظيرة زين الدين، طاهر حداد وقاسم أمين.**

وفي كتاب «امرأتنا في الشريعة والمجتمع»[1] يقول طاهر حداد:

«في الحقيقة إنّ الإسلام لم يُعطنا حكماً جازماً عن جوهر المرأة في ذاتها. ذلك الحكم الذي لا يُمكن أن يتناوله الزمن وأطواره بالتغيير. وليس في نصوصه ما هو صريح في هذا المعنى. إنّما الذي يُوجد أنّه أبان عن ضعف المرأة وتأخّرها في الحياة تقريراً للحال الواقعة، ففرض كفالتها على الرجال مع أحكام أخرى بُنيت على هذا الاعتبار. إذا تأملنا حقّ التأمّل في نصوص الشريعة الإسلاميّة ومراميها نجد أنّها تريد أن تذهب بالمرأة مع الرجل مذهب المساواة في وجوه الحياة. ولقد أدركت من ذلك شأواً بعيداً في الزمن القصير لم تعرف له امرأة ذلك العصر حدًّا، بل ولا معنًى فضلاً عن أن

(1) حداد، طاهر، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص31.

تُطالب به كحقّ من حقوقها. بل ما تزال امرأتنا إلى اليوم تجهل ما قُرّر لها أو طُوي في نصوص الإسلام من كنوز الحريّة والحقّ. بل إنّ المرأة الأوروبيّة حتّى الآن محرومة في قوانين بلادها ممّا امتازت به المرأة في الإسلام. ولسنا في هذا القول بغافلين عن اعتبار الشريعة الإسلاميّة لنقصان المرأة في بعض أحوال نُزّلت فيها عن درجة الرجل. كما لا نَغفل أيضا عن عامّة الأحوال في جزيرة العرب التي اضطرّتها إلى التدرّج في تقرير عامّة أحكامها، وبالأخصّ ما كان منها متعلّقاً بالمرأة، وهو أنّ مسألة المرأة إذ ذاك لم تكن من أُولى المسائل التي يلزم حلّها من كلّ وجوهها. وهذه حقيقة لا غبار عليها فقد كان أوّل أغراض البعثة النبويّة من الوجهة الاجتماعيّة والسياسيّة هو إزالة الحروب الداخليّة في الجزيرة ليُؤسس بذلك الوحدة القوميّة لبناء الدولة العربيّة عليها، لتمتدّ في العالم ناشرة ألوية الإسلام، مبشّرة بحُسن مبادئه. وهذا ما مثّله لنا التاريخ في جملة حوادثه. فإن كان الإسلام يهتمّ بالإصلاح ويحتاط لا ينتقض عليه في ذلك الرجال فقد فعل اللازم. إذ هم مصدر القوّة والمال لتحقيق غاياته العظيمة، ومع كل هذا الاحتياط في تدرّج أحكامه فهو لم يسلم أولاً وآخراً من المعارضين الأشداء»[1].

«إنّ عامّة فقهاء الإسلام من سائر القرون إلّا ما شذّ يجنحون إلى العمل بأقوال من تقدّمهم في العصر ولو بمئات السنين. ويحكمون بأحكامهم مهما تباينت أحوال المجتمعات الإسلاميّة باختلاف العصور. وهم يميلون في أخذ الأحكام إلى تفهّم ألفاظ النصّ وما تحتمل من معنى أكثر بكثير ممّا يميلون إلى معرفة أوجه انطباق تلك النصوص على حاجات العصر وما تقتضيه مصلحة المجتمع الحاضر

(1) امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص89.

الذي يعيشون فيه. وما ذلك إلا لبُعد الصلة بينهم وبين دراسة الأحوال الاجتماعيّة التي يجتازها المسلمون لمعرفة أوجه الأحكام الصالحة لحياتهم، وهذا الجهل الواضح هو الذي منعهم من الشعور بحاجة المسلمين في تطوّر الحكم بتطوّر الحياة فيلجأون إلى تفهّم روح الشريعة ومراميها المملوءة بكنوز الحياة والنجدة لمن يطلبها. على أنّه لا ينكر اليوم وجود بعض من شيوخ العلم يُدركون ما يلزم لحياتنا من تطوّر تحميه الشريعة ولا تأباه علينا. غير أنّ هيبة الماضي المسيطرة بين أوساطهم قد جعلتهم يميلون عن الصراحة في الحقّ مفضلين الانكماش كعامّة رفقائهم من الشيوخ تحقيقاً لعيش هادئ يختارونه من هذا النحو. ولم يشذّ عن هؤلاء في تاريخ الإسلام أو حاضره إلا أفذاذ، كان للحقّ صولة على قلوبهم، فزلزل منها روح المدارة السائدة في أوساطهم. وهم على اختلاف مراتبهم في القرب من الحق والصراحة فيه لا يُمثّلون في العالم الإسلامي التائه المغرور إلا أصواتاً ضائعة كما تضيع أصوات التائهين في أعماق الصحراء. فكان مجموع هذه الأحوال الآتية من تاريخنا مصدراً هائلاً لجمود الفقه والقضاء في الإسلام والقول بانتهاء أمد الاجتهاد فيه. وبذلك حَكمنا على مواهبنا بالعقم، وأنفسنا بالموت، وعلى من يحاول منّا علاج هذه الحالة أنّه مُفسد يحاول محاربة الإسلام ونقض الشريعة. وبذلك مكّنا أعداء الإسلام من الطعن فيه، وأبناءه المُحبّين للحياة من الخروج عليه. وهو حالنا اليوم. فيا لنا من أمّة هلكت بجهلها، وجمود علمائها، وخداع أشرارها ويا لله للإسلام الغريب المجهول بين المسلمين»[1].

---

(1) امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص92.

وقد تبنّى بعض المُجدّدين الدينيّين المعاصرين في إيران هذا الحلّ.

ويرى **علي رضا علوي تبار** في مقالة له حملت عنوان «تجديد الفكر الديني وفقه المرأة»:

«إنّ المائز الأساسيّ بين المجدّدين الدينيّين مع التقليديّين الدينيّين في مجال فقه المرأة هو في سعي المجدّدين الدّينيّين لفهم الدّين بلحاظ خصوصيتي الزمان والمكان. وبعبارة أُخرى: ما يسعى له المجدّدون الدّينيّون هو تقديم فقه للمرأة تُلحظ فيه خصوصيّات الزمان والمكان «العصر الحديث والحياة الصناعية». وما يكتسب أهميّته في هذا المجال هو أنّ اختلاف رأي المجدّدين الدّينيّين مع الرأي المُتبنّى من قبل التقليديّين والمُحافظين لا يرجع إلى الاختلاف في الرأي كما لا يعود سببه إلى المباني الأصوليّة، الرجاليّة والأدبيّة (العلوم الحوزويّة)؛ لأنّ الاختلاف في هذه المباني ليس أمرا ملحوظاً وأساسيًا، ولا يستلزم التسليم للحداثة بكافّة لوزامها وتَبِعاتها أو رفضها. بل اختلاف التجديد الدّيني أو غيره في ما يعبّر عن الإسلام هو اختلاف في الرؤية والمشهد. فالاختلاف الأساسيّ بين المجدّدين الدّينيّين وبين غيرهم في طريقة تلقّيهم للدين وكيفية نظرتهم إليه وما يتوقّعونه منه (بشكل عامّ) ومن الفقه (بشكل خاصّ)، وطريقة التلقّي هذه بدورها هي وليدة المعلومات والمعارف غير الدّينيّة والمعارف الخارجة عن الدين، وتعود إلى الكون في موقف جديد والنظر إلى الفقه ككلّ وإلى الدين ككلّ من زاوية جديدة وبرؤية جديدة. وعليه فالاختلاف بينهم في المبادئ العامّة لفهم الشريعة؛ أي في الفرضيّات الكلاميّة، الفلسفيّة والمعرفيّة التي لها تأثيرها على فهم الكثير من الأحكام الفرعيّة وهي أساس الفقه

كلّه والأصول كلّه، لا خصوص هذه المسألة الخاصّة والجزئيّة في الفقه. فالتجديد الدينيّ وإن كان يرى أنّ «الاجتهاد في الفروع» والوصول إلى نظريّات جديدة لحلّ القضايا العالقة والإشكاليّات التي يُواجهها فقه المرأة أمرٌ ضروريّ، ولكنّه لا يراه كافياً ويعتقد أنّ حلّ المشكلة هو في النهاية في الاجتهاد في المباني والوصول إلى رؤى جديدة.

إنّ الوصول إلى هذه الرؤية الفقهيّة والنظرة الفقهيّة الجديدة يُؤدّي إلى تأثير عنصرَي الزمان والمكان في الاجتهاد بنحو علميّ ومنطقيّ. وتأثير ذلك في معالجة النصوص الدينيّة والمسائل المبحوث عنها في موضوع المرأة في هذه النصوص يظهر في مقامين: أحدهما التأثير في مقام التجميع، والآخر التأثير في مقام الحكم.

أمّا في مقام التجميع، فإنّ الآيات والأحاديث والروايات المتوافرة في قضايا المرأة يُمكنها أن تُوصلنا إلى نتائج لم يتمّ التوصل إليها إلى الآن. مُضافاً إلى أنّ الكثير من الأحاديث قد تخصّ الوقائع المعيّنة، ولا يتمّ التوصل من خلالها إلى حكم عامّ. وأمّا في مقام الحكم، فالزمان والمكان يُشكّلان فرضيّة مُسبقة في الاستدلال الفقهيّ، ويتدخّلان في هذا المجال؛ إذ هما يُمكن أن يكون لهما التأثير الجذريّ في الفرضيّات المُسبقة المرتبطة بالمناهج ونظريّة المعرفة، والكلام والفقه.

ونظراً لكون النصوص المقدّسة تؤدّي دوراً معيارياً في المجتمعات الدينيّة، فإنّ من المُمكن أن ينشأ هنا السؤال عن كيفية تعاطي المجدّدين الدّينيّين مع بعض القضايا الواردة في النصوص الإسلامية المقدّسة المرتبطة بموضوع المرأة، لأنّ بعض الروايات الواردة عن المعصومين تدلّ صراحة على عدم التساوي بين الرجل

والمرأة. ويرى أصحاب الاتّجاه التجديدي أنّه وعند التعامل مع النصوص المقدّسة (القرآن الكريم وسنَّة المعصومين) لا بدّ من التفكيك بين أمرين: «صورة لغة النص» والتي تحكي عن التجربة الدينية أو الوحي؛ وبين «متعلّق التجربة الدينيّة أو الوحي» التي هي في الإسلام عبارة عن الله عزّ وجل وما يرتبط به ويُنسب إليه بشكل مباشر. فمتعلّق النصوص المقدّسة هو نفس الأمر المقدّس (المَهيب، السرّ، المحيّر والمشوّق) ونظراً لاختلاف الوجود الإنسانيّ عنه كان فوق النقد. وأمّا صورة لغة النصّ المقدّس فلا شكّ في أنّها كانت بـ «لسان القوم». أي إنّ البناء اللغوي للنصّ لا بدّ وأن يأخذ نمط الحياة التي كان يعيشها الناس في عصر النزول، ولا بدّ وأن يحكي عن ثقافتهم، وما لديهم من علوم وعن طريقة عيشهم. وبعبارة أخرى: إنّ شرط وصول كلام الله عزّ وجل الخارج عن الزمان والمكان للأمّة هو أن يتلبّس لغة القوم، وأن يكون بمستوى فهم العقل البشريّ. وعند قيامنا بعمليّة تفسير للنصّ الدينيّ (القرآن والسنّة) لا بدّ وأن نسعى لتنقية المضمون الإلهيّ الأساسيّ من مُلابسات لغة العصر وجعلها أقرب لعالم المخاطَب. وبعبارة أُخرى، إنّ جوهر الكلام الإلهيّ قد قُدّم للبشرية بنمط حياة القوم (لغة القوم). ولا بدّ لكلّ مؤمن في كلّ زمان من أن يقوم بالفصل بين نمط الحياة في زمان نزول الوحي، وبين جوهر الرسالة الإلهيّة، وفهم جوهر الكلام الإلهيّ في قالب عالمه.

ويرى أصحاب الاتّجاه التجديدي الدّيني أنّ المسائل الرئيسة التي ترتبط بموضوعة المرأة في النصوص الدينيّة هي انعكاسٌ لنمط الحياة وثقافة عصر نزول الوحي، وهي أمرٌ مغايرٌ **للجوهر القدسيّ** في هذه النصوص. فما هو ذاتيّ في الدين هو جوهر الرسالة الإلهيّة،

لا خصوصيّات عصر النزول التي يحكي عنها النصّ، فإنّها من **عرضيّات الدّين**»[1].

وأمّا **محمد مجتهد شبستري** في كتابه «نقد القراءة الرسميّة للدّين» فيقول:

«لا أتصوّر أنه من المُمكن إقامة دليل مُحكم على أنّ في هذا العالم يُوجد سلسلة من الأنظمة الطبيعيّة (أعمّ من النظام السياسيّ، النظام الاقتصاديّ، نظام الأسرة) بنحو يتناسب مع دور الخلق، بل هناك أدلّة تدلّ على العكس من ذلك. لا يُمكننا اعتبار النظام الطبيعيّ فرضيّة مسبقة مسلّمة يُعتمد عليها عند مطالعة الكتاب والسنّة. لا بدّ من تغيير نظرتنا للأمور، لا بدّ من قراءة الكتاب والسنّة عبر نظرة تاريخيّة. ونسأل أنفسنا ما الذي كان يُريد النبيّ أن يؤدّيه من خلال الكتاب والسنّة في ذلك العصر، وضمن الظروف التاريخيّة والاجتماعيّة الخاصّة تلك؟ لا بدّ وأن نجد تفسيراً للعمل الذي كان يُريد النبيّ أن يقوم به. فهو في الواقع ماذا كان يريد أن يعمل؟ نعم، لا شكّ لدينا بأنّه قد قام بمجموعة من التغييرات متعلّقة بوضعها القائم آنذاك في حقوق المرأة. لا بدّ من البحث عن المقاصد التي قام لأجلها بما قام به؛ أي لا بدّ من فهم حقيقة ما قام به. وأنّه كان يسير بالمجتمع إلى أيّ اتّجاه؟ وما هي التغييرات التي أوجدها بالنسبة لما كان في السابق؟

لقد بدّل النبيّ بعض الأحكام الظالمة التي كانت تتعلّق بالمرأة في ذلك العصر. فأخرج المرأة من ظُلم ذلك الزمان إلى عَدْل ذلك الزمان، فأقرّ تملّك المرأة، وحدّد حريّة الرجل في تعدّد الزوجات، وقام بتعديل أحكام الإرث و... والخلاصة أنّ ذلك النوع من عدم

---

(1) مجلة زنان (المرأة)، العدد 58، ص 37 ـ 38.

المساواة الذي كان موجوداً في ذلك المجتمع سار به نحو العدالة بنحو يتناسب مع ذلك الزمان. ولو سرنا بهذا النوع من الفرضيّات المُسبقة فهذا سوف يعني أنّ هذا المقدار من التغييرات الذي جرى على يد النبيّ، ليس هو التغيير النهائيّ المُمكن. إذ إنّ التغييرات هي التي كانت مُمكنة وقد تمّت. والرسالة الأساسيّة التي تؤدّيها تلك التغييرات، هي أنّه لا بدّ من السعي لرفع أنواع عدم المساواة الأُخرى التي فُرضت على المرأة على مرّ التاريخ، هذه هي الرسالة العامّة التي حملها النبيّ»[1].

وقد قام بعض الباحثين بإكمال هذه النظريّة من خلال تأكيده على أنّه لا بدّ (لأجل حفظ الإسلام من التجديد الذي تُراعى فيه قواعد الإسلام)، ويقوم أولاً بنقد حالة التمييز في بعض الأحكام:

«هذا الحكم بالاختلاف [ديّة المرأة والرجل] ليس من ضروريّات الدّين ولا مشكلة تحصل من تساوي ديّة المرأة مع ديّة الرجل، وما أراه أنّ هذا الحكم لا يُمكن لنا أن نَتشبّثَ بالدفاع عنه.

يُمكننا في جميع هذه المجالات [الطلاق، الحضانة والزواج] أن نرى تساوياً في الحقوق بين المرأة والرجل، فكون شهادة امرأتين بشهادة رجل واحد أمام القاضي فيه احتقار للمرأة، مسألة الحجاب التي هي من ضروريّات الإسلام هي مسألة اختياريّة لا إجبار فيها، بل إنّ الحجاب الإجباريّ هو المُخالف لقواعد الإسلام، ولو أنّنا لم نسعَ لحلّ هذه الإشكاليّات فإنّ الدّين سوف يكون مرفوضاً من المجتمع»[2].

---

(1) نقدي بر قرائت رسمي أز دين، ص51؛ مجلة زنان (المرأة)، العدد 57، ص 21 ـ 22.

(2) حقوق بشر زنان در إيران، 1/ 12/ 1382، الموقع الإلكتروني: kadivar.com

وأمّا الحلّ الذي يقدّمه فيقول فيه:

«إنّ كل حكم من الأحكام بمفرده لا مجموع الأحكام يمتاز بخصوصيّات ثلاث:

1 ـ كونه عقلائيًّا، أي كونه منطقيًّا بحسب **العرف العقلائيّ** في ذلك الزمان، وعقلاء ذلك الزمان إنّما آمنوا به لكونه في نظرهم منطقيًّا وليس لأنّ النبيّ قاله.

2 ـ إنّه ومع قطع النظر عن قائله ومن صدر عنه، كان عادلاً في نفسه.

3 ـ إنّه الأفضل قياساً إلى الأديان والمذاهب وطرق الحلّ المشابهة»[1].

وبعبارة أكثر انسجاماً يقول:

«الأمر الرابع: الإسلام المتجدّد مع التزامه برسالة الوحيّ الإلهيّ الخالدة، يُؤمن بفكرة حقوق الإنسان في ما يتعلّق بالمرأة لأنّها فكرة عادلة، وأمّا الأحكام المُعارضة لها في النصّ الديني فيرى أنّها وإن كانت عقلائيّة في عصر النزول، وأفضل من سائر الحلول المُنافسة لها، ولكنّه اليوم وبسبب فقدانه لهذه الخصوصيّات الثلاث لا يُعتبر تكليفاً فعليًّا، بل هو من جملة الأحكام المنسوخة. الاجتهاد الواقعيّ يعني التمييز بين الأحكام المُطابقة لمقتضيات الزمان والمكان والظروف المُحيطة بعصر نزول التشريع، من الأحكام الشرعيّة الثابتة والدائمة. مشكلة حقوق المرأة في الإسلام المُعاصر لا يُمكن حلّها إلا في ظلّ الاجتهاد في المباني والأصول وتطوير المباني المرتبط بالمعرفة، المعرفة الدينيّة، معرفة الإنسان ومعرفة العالم»[2].

---

(1) حقوق بشر زنان در إيران، 1/ 6/ 1382، الموقع الإلكتروني: kadivar.com

(2) حقوق بشر زنان در إيران، 28/ 2/ 1386، الموقع الإلكتروني: kadivar.com

وأمّا **رضا عليخاني** فقد عرض هذا التصور بتعابير أُخرى في كتابه «المرأة في النصوص المقدسة ـ زن در متون مقدّس». ويرى أنّ المسائل المعاصرة التي تقف عقبة أمام الأديان التوحيديّة هي أربع مسائل:

1 ـ الأحكام المشرّعة.

2 ـ المفاهيم المقدّسة ومعرفة الكون.

3 ـ المفاهيم التي تتعلّق بالكون والطبيعة.

4 ـ بعض المعجزات والكرامات.

وأمام هذه القضايا اتّخذ غير المؤمنين موقفَين فيما اتّخذ المؤمنون مواقف أربعة:

1 ـ تحليل غير دينيّ؛

2 ـ ضدّ الدين؛

3 ـ تقليديّ ـ اعتقاديّ؛

4 ـ علميّ ـ انطباقيّ؛

5 ـ تأويليّ ـ تطبيقي؛

6 ـ تاريخيّ ـ إلهاميّ.

فالموقفان الأول والثاني هما لغير المؤمنين، والمواقف الأربعة الأخيرة هي من قِبَل المؤمنين، ويُؤمن الكاتب المذكور بالموقف الأخير، ويشرح ذلك بقوله:

«التعامل التاريخيّ ـ الإلهاميّ المقبول لدينا هو نوع من التعامل التاريخيّ ـ الهرمنوطيقيّ؛ ولكنّه لا يهدف إلى التعامل مع أيّ مشكلة بطريقة هرمنوطيقيّة والخروج بقراءة مُختلفة لكلّ شيء. فلو أردنا أن

نبحث لكلّ شيء عن معنى آخر فلن يبقى أيّ أساس لفهم النصّ. فالتعامل الهرمنوطيقي مع النصوص المقدّسة لا ينبغي أن يكون مغايراً لبُنية النصّ ولا بدّ من أن يُحافظ على إطار معنى النصّ. فلا يمكن أن نستظهر أو نصل إلى قراءة لا يقبل النصّ بها، إلا أن نكون قبل هذه المرحلة قد قُمنا بالاستدلال على ذلك. وكمثال على ذلك: قصة هابيل وقابيل حيث يتمّ التأسيس أولاً لكون لغة القصّة هي لغة الرمز وبعد ذلك يتمّ تفسيرها. وفي التعامل التاريخيّ ـ الإلهاميّ أيضا لا بدّ من العمل ومن خلال تحليل تاريخي على توضيح السبب في تعرّض النصّ لهذه المسائل وبعد ذلك يتمّ التعامل بطريقة هرمنوطيقيّة مع بعض الموارد.

... أمّا في الاتّجاه التاريخيّ ـ الإلهاميّ فإنّ النقطة الأساس في البحث هي أنّ النصوص تتحرّك ضمن القواعد والأُطر العامّة الثقافيّة، والظروف الخارجيّة؛ أي العلم والعقل والعدل في زمان النصّ. وأساس هذا الاتّجاه يقوم على الاعتراف بالعلاقة الجدليّة بين البيئة والنصّ أي بين النصّ المقدّس وبين البيئة التاريخيّة له، وهي بيئة تاريخيّة ثقافيّة، اجتماعيّة، اقتصاديّة، سياسيّة وحقوقيّة، فهنا ارتباط جدليّ، وبعبارة أخرى: ثمّة نوع من التسليم والمواجهة، أيّ التسليم أمام العلم والعقل والعدل الموجود في ذلك الزمان والقيام ضد هذه الأمور أيضا فالمواجهة أساسيّة في النصّ؛ إذ النصوص قامت بإصلاح العلم، العقل والعدل في ذلك الزمان وبحسب تعبير شريعتي قامت بدور «**الإصلاح الثوري**». فالاتّجاه الذي يسير عليه النصّ لا يُشكّل انقلاباً أي ليس هدّاما للعلم، والعقل والعدل في ذلك الزمان. بل من غير الصحيح أن نتوقع لنصّ ما أن يقوم بهدم وتحطيم النظام الحقوقيّ بتمامه في زمانه، بأن يُلغي الرقّ بالكامل مثلاً. بل إنّ تعامل النصّ مع العلم، العقل والعدل في زمان ذلك

النصّ هو تعامل تفرضه القواعد. والتعامل القواعديّ يعني التسليم بالواقع بنحو ما، والسعي لتغيير ذلك نحو الأهداف المنشودة، وهذه الأهداف قد تهدم الواقع من أساسه وقد لا تُؤدّي إلى ذلك. وفي هذه النقطة بالذات تختلف النصوص.

...وأمّا عندما نستخدم كلمة «تاريخ» في **الاتّجاه التاريخي الإلهاميّ**، فما هي الدائرة التي تشملها هذه الكلمة؟ إذا أردنا أن نتحدّث بشكل أكثر تحديداً ودقّة، فإنّ اصطلاح التاريخ في هذا الاتّجاه له معان ثلاث:

1 ـ في هذا الاتجاه نأخذ بعين الاعتبار السابقة التاريخيّة للموضوعات والتعاليم الواردة في النصوص؛ أي أن نسلّم لأصل النظريّات ولأصل تلك الظروف ونجعلها موضوعاً للدرس..

2 ـ أن يكون المراد من التاريخ، تاريخ عصر النصّ. فتارة يُراد من التاريخ طرح سيرةَ موضوعٍ أو موقف، وأخرى تأثّر النصّ بثقافة وظروف زمانه. فإن كانَ الملحوظ هو التاريخ بمعناه الأوّل فهذا يعني ملاحظة الحال أي حال زمان النصّ، وهذا معنى ما ورد في القرآن من قوله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾. [سورة ابراهيم: 14] وليس المراد من هذه الآية أنّنا لم نرسل إلى العرب رسولاً من الصين. فالمراد من لسان القوم، الثقافة والظروف التي يعيشها ذلك المجتمع، ما يُمكن لذلك المجتمع أن يُدركه وتقاليد ذلك المجتمع.

3 ـ في القسم الثالث يكون المنظور المواجهات التاريخيّة والتأثير التاريخيّ للنصّ. ففي القسمين السابقين كان المنظور هو الماضي والحال، وأمّا في هذا القسم فالمنظور هو المستقبل. إذ إنّ مضمون النصّ والموقف الذي يتضمّنه النصّ فيه جذور من

الماضي ولكنّ هذه النصوص لها تأثيرات أساسيّة، وهذه التأثيرات يُمكننا الاعتماد عليها. ويُؤكد الكثير من الباحثين الذين عالجوا نصوص الإسلام وتاريخه الإسلام على هذا الأمر»[1].

4 ـ يسعى بعضهم ومن خلال اللجوء إلى واقع تقسيم آيات القرآن الكريم إلى مكيّة ومَدَنيّة لحلّ موضوع المرأة. ويعتقد هؤلاء بأنّ ما جاء به **رسول الله** (ص) في مكّة هو عبارة عن **ثوابت الدّين** والأمور الأساسيّة والتعاليم الإنسانيّة الخالدة، وأمّا ما أُنزل عليه (ص) في المدينة فهو عبارة عمّا كان مُناسباً للظروف الثقافيّة والاجتماعيّة لذلك العصر وللعصور المُشابهة له.

وأوّل من قدّم هذه النظرية هو **محمود محمد طه** (ت 1985م) في كتابه «الرسالة الثانية من الإسلام». وقد قام تلميذه **عبد الله أحمد نعيم** بتقديم خلاصة عن نظريّته في كتاب «نو أنديشي ديني وحقوق بشر ـ تجديد الفكر الديني وحقوق البشر». وخلاصة رأي **محمود محمد طه**:

أنّ من الطرق التي توصّل إليها المسلمون في هذا المجال الخلّاق هو المنهج الذي اتّبعه المفكّر السوداني الأستاذ **محمود محمد طه** ضمن هذا العنوان؛ أي طريق خروج الإسلام من أزمة إصلاح قوانين الشريعة. والركيزة الأساسيّة في نظريّته تتمثّل في تدقيقه العميق في مضمون القرآن والسنّة، وهذا ما يُوصله إلى وجود مرحلتين في رسالة الإسلام: المرحلة الأولى: «هي الفترة المكيّة»، والمرحلة الثانية هي «الفترة المدنيّة». ويرى أنّ رسالة الإسلام في

(1) زن در متون مقدّس، المحاضرة الثانية، 27/ 2/ 1385، الموقع الإلكتروني: www.zdmm.blogfa.com

المرحلة الأولى هي في الحقيقة رسالة الإسلام الخالدة والأساسيّة التي تُؤكّد على الكرامة الأصيلة في أفراد البشر دون نظر إلى الجنس، العقيدة، العرق أو أيّ من الأمور الأخرى. وهذه الرسالة تؤكّد على الحريّة التامّة في اختيار الدّين والعقيدة. فخلاصة رسالة الإسلام وطريقته في الدعوة في مكّة قامت على أساس الحريّة التامّة والاختيار الكامل دون أيّ إكراه أو إجبار. وحيث لم يرتضِ المشركون بهذا المستوى من الرسالة دون أيّ مبرر منطقيّ واجهوا ذلك بالعنف فقد عُلم أنّ هذا المجتمع لم يتهيّأ بعدُ للقبول بهذه الرسالة؛ ولذا انتقلت الرسالة إلى المرحلة الثانية ـ وهي التي تكون فيها أشدّ تناسباً مع الواقع الاجتماعيّ ـ وهي التي بدأت في المدينة وتمّ تطبيق أحكامها.

وعلى هذا الأساس تمّ إلغاء المستوى الأول من الرسالة ـ لعدم توافر الظروف العمليّة لتطبيقها في القرن السابع ـ في مكّة، واستُبدلت أصول الوحي برسالة عمليّة أكثر وذلك في مرحلة ما بعد الهجرة.

نعم، يعتقد الأستاذ **محمود طه** أنّ هذه الجنبة التي أُلغيت في رسالة مكة لم تتوقّف نهائيًّا في بُعدها التشريعيّ، بل توقف العمل بها إلى زمان تتوافر فيه الظروف المناسبة لها في المستقبل؛ وإلّا ففي غير هذا الفرض سوف نصل إلى القول بأنّ رسالة الإسلام في جنبتها الخالدة والمُثلى قد زالت نهائيا»[1].

وفي تتمّة كلامه الفرق بين المرحلة المكيّة والمرحلة المدنيّة بالقول:

«تؤكد مضامين الرسالة النبويّة في مكّة على القيم الأساسيّة

---

(1) نو أنديشي ديني وحقوق بشر، ص 131 ـ 132.

كالعدالة، المساواة والكرامة الإنسانية الأصيّلة. وكمثال على ذلك: نجد أنّ الخطاب القرآنيّ في هذه المرحلة كان يشمل كافّة أفراد البشر دائماً؛ ولذا كان المُستخدم في هذا الخطاب ألفاظ (يا بني آدم) و(يا أيّها الناس)؛ كما أنّه يصف البشر كافّة بأوصاف عامّة تدلّ على كرامتهم واحترامهم دون تمييز بينهم على أساس الجنس، والعرق، واللون والدّين، ففي الآية السبعين من سورة الإسراء نقرأ:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ٧٠﴾

وفي الآية الثالثة عشر من سورة الحُجُرات نقرأ:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ١٣﴾

ولكن ردّة الفعل التي واجهتها هذه الرسالة الإنسانيّة، النورانيّة والإسلاميّة هي رفض أهل مكّة ومحاربتهم لها بشدّة حتى تواطأوا على قتل **النبيّ** (ص) وأنصاره. إلى أن خرج (ص) وأتباعه سنة 622م من مكّة وهاجر إلى المدينة. وهذه الهجرة أدّت وبمعونة من القبائل التي كانت تُقيم في المدينة وضواحيها إلى قيام **النبيّ** (ص) بتأسيس مجتمع مستقلّ وسياسيّ، وكما سوف نُوضح في الفصل الرابع والسادس ذلك بشكل أتمّ، فإنّ مضمون الرسالة تبدّل بعد الهجرة، وصدر الإذن من القرآن للمسلمين في الدرجة الأولى كأمّة مؤمنة بالدفاع عن أنفسهم في مواجهة الظلم الذي كان يلحق بهم من الكفّار، ثم بعد ذلك باستخدام **العنف** لأجل نشر الإسلام والدولة الإسلاميّة تدريجاً.

والنموذج الآخر الذي يشهد وبوضوح على التغيير الذي لحق بمضمون الرسالة بعد الهجرة إلى المدينة يتمثّل في دلالة القرآن

والسنّة في المدينة على الاختلاف بين الرجل والمرأة، المسلم وغير المسلم في الحقوق وأمام القانون؛ وعليه فكافّة الآيات والروايات التي تدلّ على التمييز ضدّ المرأة وضدّ غير المسلمين هي من الآيات والأحاديث المدنيّة، لا المكيّة. وكمثال على ذلك: سورة النساء التي هي أكثر السور القرآنية تفصيلاً للقواعد التي تتعلّق بالزواج، الطلاق، الإرث، والتي تبيّن اختلاف حقوق المرأة، إنّما نزلت بعد الهجرة. فالآية 34 من هذه السورة ـ التي يرى الفقهاء أنّها تعدّ الأساس للقاعدة العامّة لولاية الرجل على المرأة ـ تدلّ على التمييز ضدّ المرأة مع أنّه ليس في القرآن أيّ حكم قطعي[1]:

﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾

إذاً لا يرى الأستاذ **محمود محمد طه** أنّ الاختلاف في القرآن بين المرحلة المكيّة والمرحلة المدنيّة اختلاف في زمان النزول أو مكانه فقط، بل الاختلاف هو في مستوى المخاطبين؛ لأنّ عبارة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ تختصّ بأمّة معيّنة، وأمّا عبارة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ فإنّها تشمل الناس كافّة. والاختلاف بين المخاطبين كان نتيجة العنف غير المبرر وغير المنطقيّ للمشركين مع الرسالة المكيّة»[2].

ويعتقد أنّ الأساس الذي تقوم على أساسه هذه النظرية هو في قاعدة النسخ والبيان الجديد:

يذهب الأستاذ **محمود طه** إلى أنّه ليس من الممكن فقط إعادة النظر في **فلسفة النسخ** ـ بداعي العمل على الإصلاح الضروريّ في

(1) نو أنديشي ديني وحقوق بشر، ص 130 ـ 136.

(2) المصدر نفسه، ص 137.

الحقوق الإسلاميّة ـ وتطبيقاتها، بل ذلك من الضروريّ. ويقول: «**تطوّر الشريعة، كما أسفلنا القول، إنّما هو انتقال من نصّ إلى نصّ ... من نصّ كان هو صاحب القوّة في القرن السابع فأُحكم، إلى نصّ اعتبر يومئذ أكبر من الوقت فنسخ.**

فكأنّ الآيات التي نُسخت إنّما نُسخت لحكم الوقت، فهي مرجأة إلى أن يحين حينها.. فإذا حان حينها فقد أصبحت هي صاحبة الوقت، ويكون لها الحكم، وتُصبح بذلك هي **الآية المُحكمة**، وتصير الآية التي كانت مُحكمة، في القرن السابع، **منسوخة** الآن.. هذا هو معنى حكم الوقت... للقرن السابع **آيات الفروع** وللقرن العشرين **آيات الأصول**... وهذه هي الحكمة من وراء **النسخ**. فليس النسخ إلغاءً تامًّا، إنّما هو إرجاء يتحيّن الحين، ويتوّقت الوقت.

ونحن في تطويرنا هذا إنّما ننظر إلى الحكمة من وراء النصّ... فإذا أدّت آية الفرع التي كانت ناسخة في القرن السابع لآية الأصل غرضها حتّى استنفذته، وأصبحت غير كافية للوقت الجديد ـ القرن العشرين ـ فقد حان الحين لنسخها هي، وبعث آية الأصل، التي كانت منسوخة في القرن السابع لتكون هي صاحبة الحكم في القرن العشرين، وعليها يقوم التشريع الجديد... هذا هو معنى تطوير التشريع.. فإنّما هو انتقال من نصّ خدم غرضه.. خدمه حتى استنفذه إلى نصّ كان مُدّخرا يومئذ إلى أن يحين حينه... فالتطوير إذن، ليس قفزاً الفضاء، ولا هو قولاً بالرأي الفجّ، وإنّما هو انتقال من نصّ إلى نصّ»[1].

5 ـ يعتقد جماعة من الفقهاء المعاصرين أنّ بالإمكان إعادة قراءة

---

(1) نو أنديشي ديني وحقوق بشر، ص143 ـ 145؛ وراجع كتاب الرسالة الثانية، **محمود محمد طه**، مقدمة الطبعة الرابعة.

المصادر **بالطريقة المدرسيّة** للإجابة عن هذه الأسئلة الجديدة. ويُمكننا أن نعدّ من ضمن هؤلاء فقهاء **كالسيد محمد حسين فضل الله، آية الله جناتي وآية الله صانعي**.

. نعم، لم يُقدّم لنا هؤلاء الفقهاء أيّ بحث نظريّ في هذا المجال، بل طريقتهم في التعامل مع بعض الموضوعات يعبّر عن هذا الاتّجاه، ولعلّ عدم معالجتهم للموضوع من الناحية النظريّة هو السبب في بعض حالات اللاانسجام في آرائهم التي تبنّوها.

وقد تعرّضنا لآراء هذه الجماعة في الفصل الأول من القسم الأول ضمن بياننا للاتّجاه الفقهيّ ـ الحقوقيّ[1].

الأمر الرابع: المنهج المُتّبع في هذا الكتاب

يعتقد كاتب هذه السطور أنّ تجديد الفكر الدينيّ أمرٌ مطلوب من زاوية دينيّة؛ وهو ما يُؤمن به المفكّرون المسلمون من زاوية تاريخيّة، وما أراه في قول **رسول الله** (ص): «**ربّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقهُ منه**»[2]، هو التأكيد على هذا الأمر؛ أي إنّ من يملك معرفة أوسع بهذه الكنوز الدينيّة يكون نصيبه منها أكثر. ولو أردنا أن نذكر ذلك في قالب تمثيليّ يُمكننا القول بأنّ الثروة النفطيّة لم تتغيّر بمقايسة الماضي مع الحاضر، ولكن المشتقّات النفطية قبل مئة عام كانت محدودة للغاية، وأمّا الآن فقد وصلت إلى الآلاف.

وهذا التمثيل يُمكننا استخدامه فيما يرجع إلى النصوص الدينيّة؛ أي إنّ ما كان عُرضة للتغيير هو الإنسان **والعلم الإنسانيّ**؛ فقد اتّسع إدراكه لرعاية الضوابط والقواعد المسلّمة، وأصبح يحمل رؤية نقديّة

---

(1) نو أنديشي ديني وحقوق بشر، ص 86 ـ 128.

(2) الكافي، ج1، ص 403، ح1.

دفعته للتجديد الفكريّ، وهي تعدّ ضرورة دينيّة وتاريخيّة.

ويُمكننا ذكر الكثير من الشواهد الدينيّة والتاريخيّة الأُخرى على جواز هذا التجديد الفكريّ،ومن ذلك:

1 ـ التأكيد في الكثير من الروايات على معرفة العالَم بزمانه.

2 ـ الروايات الدالّة على وجود تفسير جديد للدّين في **عصر الظهور**.

3 ـ الروايات الدالّة على قيام مجدّد في كلّ مائة عام (على فرض صحّتها وصدورها).

4 ـ قيام اتّجاهات فكريّة في تاريخ الشيعة كقيام مدرسة بغداد بعد مدرسة قم ونقد الأولى للأخيرة؛ ظهور الاتّجاه الأصوليّ الجديد على يد **الوحيد البهبهاني** ونقد **الرأي الأخباري** وغير ذلك.

والآن ما هو المنهج المتّبع من بين المناهج الخمس المتقدّمة لعلاج الإشكاليّات المطروحة في موضوعة المرأة؟ أو أننا نختار منهجاً جديداً في علاجها؟ هذا ما نتعرّض له هنا بشكل إجمالي:

ما أظنه أنّ تلك العلامات التي تقدّم ذكرها لعمليّة التجديد تُحدّد لنا طريق ذلك والمنهج الذي ينبغي أن نسلكه؛ أي إنّ الإحالة على **التعبّد** أو مواجهة هذه الإشكاليّات باللجوء إلى بعض التحليلات غير الدينية ليس هو الطريق الصحيح. وهذه بعض النقاط التي تُوضح هذه الفكرة:

1 ـ إنّ قيام وتكوّن هذه النظريّات والأفكار إذا لوحظت في ظلّ المحيط الفكريّ والتاريخيّ فإنّها تُعتبر نحواً من أنحاء التّجديد الفكريّ، وإن لم تكن كذلك قياساً إلى التطوّر العلميّ والمتغيّرات الحاصلة. وبعبارة أوضح: إنّ الرأيين الأول والثاني والتي كانت وظيفتهما التصدّي للشرح الإجماليّ والتفصيليّ شَكّلا خطوةً متقدّمة في زمانهما، ولكن لا ينبغي

لمن جاء بعد ذلك الزمان التوقّف عند ذلك الحدّ.

2 ـ وكما تقدّم فإن هذين الرأيين يعجزان اليوم عن تقديم إجابات؛ وذلك لأنّ تعمّق واتّساع الإشكاليّات وصل إلى حدّ تجاوز قدرتهما على الحلّ، وإن كان من الضروريّ للدراسات الجديدة ألّا تُغفل النظر إلى ما تَوصّلا إليه من معطيات والاستفادة من بعضها.

3 ـ الرأيان الثالث والرابع واللذان يحملان الدّعوة إلى التجديد الشامل والاجتهاد في المباني والأُسس وإن كان من غير المُمكن رفضهما ولا بدّ من النظر إلى كلّ منهما كنظريّة تستحق الدراسة والتأمل، إلّا أنهما يواجهان الإشكاليّات التالية:

ـ عدم امتلاكهما للأدلّة والشواهد بالحدّ الكافي، وبعبارة أُخرى: لا زالا في إطار النظريّة.

ـ في موضوع تعارض السنّة مع العدالة لا ينبغي الاستعجال برفض السنّة، بل لا بدّ من الوصول إلى العدالة من خلال ملاحظة بعض الشروط والظروف بشكل مؤقّت، إلى أن يتمّ التمكّن من الوصول إلى حلّ دائم يعتمد طريقة التفكير العميق[1].

ـ إنّ النظرة التي تأتي من خارج الدّين لا تتمتّع بأرضيّة للقبول في الوسط الدينيّ ولدى المتديّنين، بل تواجه ردّة فعل معاكسة.

---

(1) انظر مجلة (نقد ونظر) السنة الخامسة، العددان الأول والثاني، 17 ـ 18، ص 33 ـ 57 مقالة للدكتور **ناصر كاتوزيان** بعنوان: «أرزش سنّت وجذبه عدالت».

- إنّ بالإمكان حلّ المسائل العالقة في موضوع المرأة من خلال اعتماد طُرق مُختلفة للحل.
- إنّ طُرق هذه الحلول غير منضبطة.

4 - يُمكننا تأييد الرأي الخامس بشكل عامّ وإن كان لدينا ملاحظات أساسيّة حوله؛ بمعنى أنّه وإلى جانب الاجتهاد في الموضوعات والمسائل الجزئيّة لا بدّ لنا من تنقيح بعض المباني والقواعد؛ أي لا بدّ من العمل على أمرين في وقت واحد. أحدهما: إعادة النظر في بعض المسائل التي تكون محلًا للابتلاء ضمن إطار **القواعد المدرسيّة**. والآخر نقد بعض المباني ودراسة بعض القواعد والأصول الجديدة.

فلا بدّ وكنموذج لذلك من البحث بنحو جدّي حول محوريّة القرآن وعرض الحديث على الكتاب، وذلك في علَميّ **الأصول والحديث**، من خلال دراسة وتحليل المُراد من هذين الأمرين. وكذلك الحال فيما يرجع إلى موضوع عرض الحديث على السنّة.

وكذلك من الموضوعات التي لا بدّ لها من بحث معالجة موضوع موازنة الحديث مع العقل. كما أنّ شأن النزول، وأسباب الصدور، وتاريخ النصّ بحاجة إلى بحث من خارج الفقه.

ويندرج ضمن ذلك معالجة بعض القواعد الفقهيّة **كقاعدة العدالة وقاعدة الكرامة**؛ وذلك باعتماد الدراسات الفقهيّة الجديدة.

وبعبارة مُختصرة: لا بدّ من الاهتمام بشكل أساسيّ بموضوعات فلسفة الفقه والنظرة النقديّة لعلم الأصول مضافاً إلى الاجتهاد في المسائل الجزئيّة.

كما أنّ دراسة الثغرات والمشاكل التي يُعاني منها الاجتهاد في

عالمنا اليوم يُعتبر سبباً لتدارك النقص وملء الخلل الموجود ويعتبر ضرورة هنا.

وما أراه وأعتقد به هو أنّ الطريق الخامس طريق صحيح يُمكن اتّباعه مع هذه التعديلات التي هي سبب من جهة لرفع الإشكاليّات ومن جهة أُخرى للانسجام بين القضايا النظريّة؛ نعم، يبقى الفرضان الثالث والرابع من الفرضيّات العلميّة التي لا بدّ من التعرّض لها بالبحث والتتبّع بما يُتيح الاستفادة منها.

وهذا الكتاب يتّبع هذه النزعة في النظر إلى مسألة المرأة؛ ولذا كانت بعض فصوله ترتبط بالقضايا النظريّة، وبعضها الآخر يرتبط بالمسائل التطبيقيّة.

الأمر الخامس: حول هذا الكتاب

تتضمّن صفحات هذا الكتاب بعض الإشكاليّات التي تتبّعتها بالبحث والنظر خلال عشر سنوات، أي خلال الفترة المُمتدّة من 1376 ـ 1386 هجريّ شمسيّ. وما يجمع هذه المسائل التي المتضمّنة فيه الكتاب هو **الاتّجاه التجديديّ الدينيّ** في تفسير قضايا المرأة. وترتيب هذا الكتاب بعد المقدمات يقع على قسمين: قسم الدراسات النظريّة، وقسم الدراسات التطبيقيّة.

وفي القسم الأول ثلاثة فصول: الأول: ويتضمّن تقريراً مُفصّلاً عن الاتّجاهات الدّينية في معالجة موضوع المرأة في إيران في التاريخ المعاصر، وبعد ذلك نتعرّض للثغرات والإخفاقات التي تُعاني منها الدراسات الفقهيّة في هذا الموضوع وأخيراً نقوم باستعراض أُصول وقواعد البحث في موضوع المرأة.

وأمّا القسم الثاني: وهو الدراسات التطبيقيّة؛ الموضوع فنعالج

فيها نماذج لقضايا المرأة في القرآن، والسنّة والفقه، ونُعيد النظر فيها من خلال ملاحظة ما أسّسناه في القسم الأول.

وقد جعلنا من النموذج الوارد في القرآن حول ضرب المرأة من قبل الزوج، في الآية الرابعة والثلاثين من سورة النساء موضوعاً للبحث.

وأمّا في الفصل الثاني: فقد تعرّضنا فيه للموضوع الروائيّ، فاستعرضنا بداية لمحة عامة عن الروايات المنسوبة للإمام علي (ع) حول المرأة، ثم عالجنا بالبحث والتمحيص الروايات الواردة بنقصان عقل المرأة و**حديث المعراج**.

وأمّا الفصل الثالث: فإنّ البحث فيه تناول الموضوع الفقهيّ، وعالجنا فيه ـ بنحو غالب ـ فقه الأسرة بالنقد والتمحيص.

نأمل أن يشكّل هذا الكتاب عاملاً في تنوير الفكر الدينيّ وأن يكون دفاعاً عقلانيًّا عن الدّين.

مهدي مهريزي
خرداد 1387
أيار 2008.

القسم الأوّل

بحوثٌ نظريّة

الفصل الأوّل

الاتّجاهات الدينيّة في تاريخ إيران المُعاصر

المواقف من مسألة المرأة

الاتّجاهات الدينيّة في تاريخ إيران المُعاصر(*)

مسألة المرأة إبّان الحركة الدستوريّة وقبلها

لتحديد دراستنا هنا نتعرّض لمدخل هام يحتوي عدّة نقاط:

أولًا: تعود مسألة المرأة في إيران إلى عصر **الحركة الدستوريّة** (1284 ـ 1289هـ. ش/ 1905 ـ 1909م)، وقد كان للوعي الناهض بأفكار العالم الجديد إلى جانب الحركات البنيويّة وتحوّلاتها دور رئيس في طفو موضوعة المرأة إلى الواجهة، وقد أدّى هذا الوعي الجديد

(*) ترجمة، **حيدر حب الله**، نشرت في مجلة نصوص معاصرة، العدد السادس، ربيع 2006م.

والارتباط الناشئ إلى ظهور موجات من النقد، تناولت بعض التصوّرات الدينيّة والمعتقدات التراثيّة التقليديّة، وذلك في أوساط الشرائح الجديدة التي بدأت بالظهور في المجتمع.

وإذا أخذنا مثالًا على ما نقول، أمكننا تسليط الضوء على ما كتبته **تاج السلطنة** (المولودة: 1304ﻫ ـ)، ابنة **ناصر الدّين شاه القاجاريّ**، في مذكّراتها التي حملت عنوان: «مذكّرات تاج السلطنة»، والتي كتبتها عام 1343ﻫ ـ ، فقد تعرّضت **تاج السلطنة** إلى الموضوعات الجديدة حول المرأة.

إنّها تقول: «**لو كانت النساء في هذا البلد أحراراً كسائر البلاد والمَمالك، وحازت على حقوقها، واستطاعت النفوذ إلى أمور البلاد والسياسة الداخليّة، وترقّت في المناصب والإدارات، فإنني لا أرى ـ يقيناً ـ سبيل ترقيّها في أن تغدو وزيرةً، تُماطل وتَتلاعب بحقوق الآخرين، وتأكل أموال المسلمين، وتبيع الوطن العزيز.. ومع الأسف الشديد فقد فُصلت النساء الإيرانيّات عن نوع الإنسان، وغدَونَ من صنف البهائم والوحوش، إنهنّ يعشن حياتهنّ من الصبح حتّى الليل في سجنٍ مليء باليأس والقنوط، ويعانينَ من ضغوطات صعبة، إنهنّ يقضين عمرهنّ في التعاسة والشقاء**»[1].

كما تكتب في موضعٍ آخر تقول: «**تتألّف حياة النساء الإيرانيّات من أمرين: أحدهما: أسود مُعتم، وثانيهما: أبيض مُشرق، فعندما يخرجنَ إلى الحياة الدنيا يلبسنَ لباس العزاء الأسود، أمّا عند الموت فيرتدينَ الكفن الأبيض، وحيث إنّني واحدةٌ من تلك النساء فإنّني أرجّح ذلك الكفن الأبيض على تلك الهياكل المُوحشة، إنّني أرفض دائماً ذاك اللباس**»[2].

---

(1) خاطرات تاج السلطنة: 98.

(2) المصدر نفسه: 99.

وتشرح **تاج السلطنة** مسؤوليّة المرأة الإيرانيّة فتقول: «**إنّها استرداد حقوقهنّ مثل النساء الأوروبيّات، وتربية الأطفال، ومساعدة الرجال مثل النسوة الأوروبيّات، والعفّة والطهارة، وحبّ الوطن، وخدمة الإنسان، وطرد الكسل والخمول، والرقود في البيوت، مع رفع النقاب**»[1]، وأيضاً: «**إنّ حجاب المرأة هو خراب الوطن والبلاد، والفساد الأخلاقيّ، وعدم التقدّم في تمام الأعمال**»[2].

وإضافةً إلى الجهود النظريّة في هذه المرحلة، ثمّة جمعيات ومؤسسات نسويّة ظهرت أيضاً مثل: جمعية حريّة النساء (1907م)، ونقابة النسوان الغيبيّة (1907م)، وجمعية مخدّرات الوطن (1910م) و...[3]

كما شهدت هذه الفترة ظهور نشريّات ودوريّات خاصّة بقضايا المرأة، مثل: دانش (العلم)، شكوفه (البرعم)، زبان زنان (لغة النساء)، نامه بانوان (رسالة السيدات)، عالم نسوان (عالَم النساء)، جهان زنان (عالم النساء)، جهان نسوان وطن خواه (عالم النساء الوطنيات)، مجلّة نسوان (مجلّة النساء)، مجلّة سعادت نسوان شرق ودختران إيران (مجلة سعادة نساء الشرق وبنات إيران)[4].

وقد شُوهدت تأثيرات واضحة في هذه المرحلة لهذه الحركة على قضايا الدفاع عن حقوق المرأة في التعليم، وتأسيس مدارس للبنات،

(1) خاطرات تاج السلطنة: 100.

(2) المصدر نفسه: 101.

(3) مجلّة: نيمه ديگر، العدد 17، شتاء 1371هـ . ش/ 1992م، ص14 ـ 15.

(4) راجع: مجلّة كلك، العدد: 55 ـ 56: 45 ـ 46، زن در جامعه قاجار (المرأة في المجتمع القاجاريّ).

وكذا عن حقّ المرأة في إعطاء الرأي والانتخاب[1].

ولا يفوتنا التذكير هنا بأنّ أشخاصاً أثاروا هذه الموضوعات قبل **الحركة الدستوريّة (المشروطة)** مثل:

1 ـ **قرّة العين** (1814 ـ 1852م)، حيث كشفت حجابها علناً عام 1848م/ 1265ه ـ في مؤتمرٍ عقد في رشت شاهرود[2].

2 ـ **بي بي خاتون الاسترآبادي**، وقد صنّفت كتاب «**معايب الرجال**» في نقد وردّ كتاب «**تأديب النسوان**» لمؤلّفه المجهول، والذي كُتب عام 1304ه ـ أو 1309[3]، وقد كانت كتبت هذا الردّ عام 1313ه ـ / 1895م[4].

ولبي **بي خاتون** تفسير نسبيّ لأفضليّة الرجال على النساء؛ حيث تقول: رغم أنّ الرجال أفضل وأعلى من النساء بمرتبةٍ، كما اقتضته الأدلّة والبرهان والآيات القرآنيّة، قال تبارك وتعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ... ﴿٣٤﴾﴾، لكن ليس كلّ رجلٍ أفضل وأكمل من كلّ امرأة، ولا كلّ امرأةٍ أدون من كلّ رجل، فمريم، والزهراء، وآسية، وخديجة الكبرى كنّ من النساء، فيما كان فرعون، وهامان، والشمس، وسنان من الرجال، فتمام أمور الدنيا دنيّة بالنسبة[5].

وتتحدّث عن مكر النساء في موضعٍ آخر فتقول: «رغم أن

---

(1) راجع: مجلّة نيمه ديگر، العدد 17، شتاء 1371هـ. ش/ 1992م، مقالة: تأملي در تفكر اجتماعي وسياسي زنان در انقلاب مشروطه: 7 ـ 28، وانجمن سراى زنان در عصر مشروطه: 17، 53.

(2) رويا روي زن ومرد در عصر قاجار: 16.

(3) المصدر نفسه: 1.

(4) المصدر نفسه: 8؛ ومعايب الرجال في الردّ على تأديب النسوان: 3.

(5) معايب الرجال: 54.

الرجال كما تشهد بذلك الآية القرآنية التي يقولها الله تعالى ﴿...إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ۝﴾ [يوسف: 28] ـ يعتبرون النساء مصدر المكر ومنبعه، إلّا أنه يُعلم بالدليل والبرهان أنّ مكرهنّ من الرجال أنفسهم، فإذا ما عرفوا مكراً فإنما تعلّموه من الرجال.. وقد تحدّث الله سبحانه في القرآن عن مكر الرجال فقال: ﴿وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ ۝﴾ [إبراهيم: 46][1].

3 ـ هذا، وقد انتقد الميرزا **فتح علي آخوند زاده** (1877 ـ 1812م)، الكاتب المسرحيّ الآذربايجانيّ، تعدّد الزوجات ورفضه، متطرّقاً إلى مسألة ضرورة تعلّم المرأة، وفي مسرحية (وزير خان لنگران)، انتقد تعدّد الزيجات، وحياة المرأة في ظلّه، وقد طرح محامو الدفاع في هذه المسرحيّة موضوع دفاع النساء ومحاربتهنّ لإحقاق حقوقهنّ.

كما تحدّث نفسه في كتاب «أثر لري وملحقات كمال الدولة» عن الحقوق المتساوية للرجل والمرأة، وعن تعلّم المرأة، وعن الحقوق الاجتماعيّة للنساء[2].

4 ـ **الميرزا آغا خان الكرماني** (1854 أو 1852 ـ 1894م)، وقد طالب بإصلاح بعض العادات والتقاليد الاجتماعية التي تحصر المرأة وتحدّ من حركتها وانطلاقتها؛ فقد كتب في بعض مصنّفاته يقول: «**إنّ الحجاب، وتواري المرأة، وعدم اختلاطها بالرجال، وإسقاطها عن حقوق البشريّة حتّى أنهنّ لا يُحسبنَ في عداد البشر.. ذلك كلّه أوجب ألف نوعٍ وشكل من**

---

(1) معايب الرجال: 84 ـ 85.

(2) مجلة نيمه ديگر، العدد 17، شتاء 1371هـ . ش/ 1992م، مقالة: **ميرزا فتح علي آخوند زاده** ومسألة زنان: 29 ـ 34.

أشكال الفساد في عالم الإنسانيّة.. إنّ عالم الإنسانيّة لن يبلغ كماله إلّا إذا تساوى النساء مع الرجال في الأمور والحقوق جميعها واشتركوا فيها»[1].

5 ـ **اعتصام الملك الآشتياني** (1316هـ . ش/ 1937م)، رئيس تحرير مجلّة (بهار في تبريز، وهو والد **پروين اعتصامي**[٢]، **فقد عرّف اعتصام الملك** الإيرانيين على النتاجات البارزة للكتّاب الأوروبيين والعرب، وكان كتاب «تحرير المرأة» **لقاسم أمين** المصري واحداً من هذه النتاجات، فقد نشر هذا الكتاب مترجَماً إلى الفارسية تحت عنوان «تربيت نسوان» عام 1318هـ / 1900م[3].

وهناك أشخاصٌ آخرون ـ عدا من ذكرناهم ـ دافعوا في هذه الفترة عن حقوق المرأة وحريّتها، وسعوا جاهدين لتحقيق حضورٍ اجتماعيّ لها أيضاً، كان من بينهم: **الشيخ أحمد الروحي** (1314هـ)، **وملك المتكلّمين** (1277 ـ 1326هـ)، والميرزا جهانكيرخان الشيرازي، رئيس تحرير (صور إسرافيل) و..

---

(1) هفت بهشت: 121 ـ 122؛ ونيمه ديكر، العدد 14، ربيع 1370هـ . ش/ 1991م، ص79.

(2) پروين اعتصامي من أشهر شعراء إيران في القرن العشرين (المترجم).

(3) فهرست كتاب هاي چابي فارسي 1: 1271، حجري، جيبي: 82؛ روياروي زن ومرد در عصر قاجار: 16، نقلاً عن: از تا نيما 2: 113، ويجدر التذكير بأنّ كتب قاسم أمين قد ترجمت مرة ثانيةً لاحقاً على يد السيد أحمد المهذب (1336هـ . ش/ 1957م)، وذلك بطلب من وزارة الثقافة في حكومة الشاه رضا خان البهلوي، وقد نشرت تحت عنوان: در زن وآزادي وزن امروز، وقد حصل النشر في 19 صفحة، وفي عام 1316هـ . ش/ 1337م في 189 صفحة، انظر: فهرست كتاب هاي چاپي فارسي 6: 2782؛ والرسائل الحجابية 1: 43 ـ 44.

لكن مع ذلك كلّه، يُمكننا القول: إنّ طرح مسألة المرأة على بساط التداول الجادّ أمرٌ يعود إلى فترة الحركة الدستوريّة (**المشروطة**)، وأبرز مظاهر هذا الطرح وتداعياته كان مُشتمَلًا في أزمته الحقيقيّة في مواجهة المعتقدات الدينيّة والتصوّرات التقليديّة **والمفاهيم التراثيّة.**

نطاق هذه الدراسة

ثانياً: إن موضوع بحثنا هنا يتركّز حول المواقف التي اتّخذتها التيّارات والمدارس الدينيّة والمذهبيّة من موضوعة المرأة خلال المائة عام الماضية، وقد سعينا لتقديم مسردٍ وتقرير واضح عن آراء، ومصادر، ومناهج، وآليات تفكير الدّينيين والإسلاميّين في قضيّة المرأة وحقوقها في القرن العشرين، ومن البديهيّ أن تكون التحوّلات التي تبلورت وسط هذه الأطياف الاجتماعيّة الواسعة من مُستلزمات بحثنا وما يستدعيه.

إنّنا نسعى هنا لعرضٍ توصيفيّ مُحايد بعيدٍ عن التقويم وإبداء الرأي في موضوعٍ هامّ، هو موضوع المرأة، ولكي نحافظ على حياديّتنا هذه أطلقنا على هذه المقالة اسم «الاتّجاهات الدّينيّة في تاريخ إيران المعاصر، المواقف من مسألة المرأة»، وقد تعمّدنا اختيار هذا العنوان؛ نظراً لما قد تحمله عناوين أخرى من دلالات خاصّة قد تحرفنا عن مسارنا الحياديّ.

دراسة تطوّر مسألة المرأة في القرن العشرين، مُساهمات ومُنجَزات

ثالثاً: إنّ الكتابات التي سبقت دراستي هذه، وتوفّرت لي معرفتها، وتتعرّض للموضوع نفسه في ما يخصّ الاتجاهات المختلفة

في مسألة المرأة في تاريخ إيران، ليست سوى دراستين فقط هما:

الدراسة الأولى: كتاب «الدفاع عن حقوق النساء، قراءة في الظاهرة والحدث»، لمؤلفه: **إبراهيم شفيعي السروستاني**(1).

وقد تركّزت معالجة عنوان هذه الدراسة في الفصل الثاني منها، وتحدّثت عن تيارات ثلاثة هي:

أ ـ التيّار السياسيّ في الدفاع عن حقوق النساء.

ويرى المؤلف أنه اتّسم بـ :

1 ـ مضادّة الإسلام والقيم الإسلاميّة.

2 ـ مخالفة النظام الإسلاميّ.

3 ـ عدم الاعتناء بالقيم الأخلاقيّة.

4 ـ إضعاف مؤسّسة العائلة.

ب ـ التيّار العلمانيّ اللادينيّ المُدافع عن حقوق النساء.

وقد وصف هذا التيّار في هذه الدراسة بما يلي:

1 ـ الاستفادة الأداتيّة من الدّين.

2 ـ عدم تقديم رؤيةٍ محدّدة وعمليّة.

3 ـ الأخذ الانفعاليّ بنظريّة الحقوق الغربية.

4 ـ إقصاء الدّين عن حركة الإصلاح النسويّة.

ج ـ التيّار الدّيني المدافع عن حقوق النساء.

ويعرّف الكتاب هذا التيّار عبر بيانه لاتجاهين داخله هما:

---

(1) وقد طبع هذا الكتاب بهذه المواصفات: جريان شناسي دفاع از حقوق زنان، إبراهيم شفيعي سروستاني، مؤسسة فرهنگي طه، قم، 1379هـ. ش/ 2000م.

1 ـ اتّجاه الدعوة لإعادة النظر بقضايا المرأة، ويعدّد الكتاب سِمَتَين لهذا الاتّجاه هما:

أ ـ عدم الاطلاع أو التغافل عن المصادر الاجتهاديّة.

ب ـ الغفلة عن مصادر الاجتهاد الدينيّ.

2 ـ الاتّجاه الأصولي، ويحدّد الكتاب هذا الاتّجاه بما يلي:

أ ـ الاهتمام بمسألة الاختلاف الطبيعيّ والتكوينيّ بين الرجل والمرأة.

ب ـ رفض مبدإ التقابل والتضادّ بين الرجل والمرأة.

ج ـ الاهتمام بالأُسرة بوصفها الوحدة الأساسيّة لبناء المجتمع كلّه .

د ـ حفظ الاستقلال والامتياز، وتجنّب الظواهر الانفعاليّة .

هـ ـ تجنّب التورّط في التجديد والتحجّر معاً[1].

ونعلّق على هذه الدراسة وتقسيمها وهيكليّتها التي قدّمتها، بعدّة نقاط مفيدة هي:

النقطة الأولى: إنّ الدائرة الزمنية التي يغطّيها هذا التقسيم والعرض للمشهد مقتصرةٌ على ما بعد انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران عام 1979م.

النقطة الثانية: لا ينحصر المشهد ولا تضيق التيّارات بوجُهات النظر الدينيّة، بل يستوعب أطيافاً أخرى أيضاً لم يستعرضها الكتاب.

النقطة الثالثة: في سياق التعريف بالتيّارات الدينية، ثمّة تيّار لم يجرِ الحديث عنه، وقد أُشير إليه تبعاً في هذه الدراسة، وذلك عندما

---

(1) جريان شناسي دفاع از حقوق زنان: 59 ـ 143.

كان يجري استعراض الاتّجاه الدينيّ الأصوليّ؛ حيث كانت السِمَة الخامسة لهذا التيّار احترازه عن نزعتيّ التحديث والتحجّر؛ ومعنى ذلك أنّ فريقاً من التيّار الدينيّ كان يقرأ قضايا المرأة قراءةً تجديديّة، وهو الذي جرى الحديث عنه تحت عنوان: «تيّار الدعوة لإعادة النظر بقضايا النساء»، إلّا أنّه لم يجرِ التعريف بالتيّار الجلموديّ المتحجّر، مع أنّه لا مجال لإنكار حضور هذا التيّار ـ برؤاه المتعدّدة ـ داخل المجتمع الإيرانيّ، بل إنّ نفس اعتبار أنّ المؤلّف من التيّار الأصوليّ هو الوسط ما بين تيّار التجديد والتحجّر حاكٍ عن هذا الأمر أيضاً.

النقطة الرابعة: لم يهدف الكتاب في هذه الدراسة لتقديم عرضٍ واستعراض للاتّجاهات والتيّارات المختلفة، بل قد أخذ في حسبانه أيضاً ممارسة نقدٍ ودراسة وتقويم لها.

الدراسة الثانية: وهي كتاب «المثال الجامع لشخصية المرأة المسلمة»، من تأليف محمد تقي السبحاني[1].

وقد ركّز هذا الكتاب على الاتّجاهات الدينيّة فقط، دون أن يتعرّض للتيّارات المعادية للدّين أو غير الدينيّة، وقد قُسّمت هذه الاتّجاهات الدينيّة إلى ثلاثة:

أ ـ الاتّجاه التراثيّ التقليديّ

وقد حدّده المؤلف بـ :

1 ـ النزعة الأصوليّة.

---

(1) الگوی جامع شخصیت زن مسلمان، محمد تقي سبحاني، مركز مديريت حوزهاي علميه خواهران، قم، 1382هـ . ش/ 2003م.

2 ـ محوريّة الحقّ والتكليف معاً.

3 ـ النزعة الاجتهاديّة المُمنهجة في فهم الدّين.

4 ـ مواجهة ظواهر الالتقاط، والتأكيد على الخلوص والنقاء.

5 ـ النزعة الماضويّة.

ب ـ الاتّجاه التجديديّ

وقد حدّده المؤلف بخمس علامات هي:

1 ـ الرؤية الإنسانيّة (مركزيّة الإنسان).

2 ـ النزعة العلميّة والاعتماد على العقل أداةً معرفيّة.

3 ـ النزعة النسبيّة والتاريخانيّة في فهم الدّين.

4 ـ القراءة المستقبليّة.

5 ـ النزعة التنمويّة.

ج ـ الاتّجاه التنمويّ

ونجد لشرح هذا الاتّجاه مجموعة مُحدّدات أيضاً هي:

1 ـ النزعة الأصوليّة في فهم الدّين، والنزعة التنمويّة في تطبيقه.

2 ـ القراءة المنظّمة مقابل النزعة التكليفيّة .

3 ـ تطوير الاجتهاد، والتجديد في مناهج العلوم .

4 ـ لزوم تدوين نظام أنموذجيّ جامع وشامل لشخصيّة المرأة المسلمة .

5 ـ طرح الحضارة الإسلاميّة الجديدة والتنظير لها[1].

---

(1) الگوى جامع شخصيت زن مسلمان: 13 ـ 44.

بدورنا، ولكي نحلّل هذه الدراسة، نقف عند نقاط هي:

أولًا: إنّ نطاق الدراسة محصور بما بعد انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران.

ثانياً: إنّ الهدف كان نقد الاتّجاهات الأُخرى، وتقديم أُنموذجٍ بديل مرضيّ.

ثالثاً: إنّ الاتجاه المنشود يكمن في مشروع تلفيقيّ تُجمع فيه العناصر الإيجابيّة التي يتمتّع بها كلّ من الاتّجاه التقليديّ والاتّجاه التجديديّ.

منهج هذه الدراسة

رابعاً: ومع الأخذ بعين الاعتبار ما تقدّم بأجمعه، تسعى هذه المقالة لعرض واستنطاق الاتّجاهات والمدارس الدينيّة في قراءة مسألة المرأة الإيرانيّة المعاصرة في القرن الأخير، ولا بدّ لنا في هذا التقرير من الإشارة إلى عدّة نقاط أيضاً.

الأولى: لقد اعتمدنا في تعريف الاتّجاهات والتيّارات على جعل الامتيازات العامّة والبنيوية أساساً لتقسيمها، وإلّا فإنّ داخل كلّ اتّجاه تيّارات عدّة تتبلور على أساس اختلافات جزئيّة في الآراء ووجهات النظر.

الثانية: يبدو لنا ـ وانطلاقاً ممّا تقدّم في النقطة الأولى ـ أنّ الاتّجاهات الدينيّة تدخل ضمن مجموعات ثلاث هي:

1 ـ الاتّجاه التراثيّ التقليديّ (بدءاً من عصر الحركة الدستوريّة).

2 ـ الاتّجاه الكلاميّ ـ الاجتماعيّ (بدءاً من ستينيّات القرن العشرين).

3 ـ الاتّجاه الحقوقيّ (بدءاً من أوائل القرن الحادي والعشرين).

الثالثة: إنّ هذه الاتّجاهات الثلاثة المذكورة قد أخذت بالتبلور زمانيّاً عقب بعضها بعضاً؛ لكن لا بمعنى أنّ الاتّجاه اللاحق قد نسخ الاتّجاه السابق أو أطاح به ليحلّ محلّه، وإنّما بمعنى صيرورته الاتّجاه السائد والغالب في المرحلة اللاحقة، وإلّا ففي كلّ مرحلةٍ ثمّة اتّجاهات متعدّدة، بيد أنها أقلّ حضوراً وأخفّ وهجاً من غيرها، وعليه ففي عصرنا الحاضر يُمكن اعتبار الاتّجاهات الثلاثة موجودةً حاضرة، وإن كانت الغلبة لأحدها.

الرابعة: في دراستنا لكلّ واحدٍ من الاتّجاهات الثلاثة، سوف نسعى للاعتماد على أهمّ مصادره المدوّنة لشرح وجهات نظره في المحاور التالية:

1 ـ قراءة الإنسان.

2 ـ الحقّ والتكليف.

3 ـ الأسرة.

4 ـ المشاركة الاجتماعيّة.

ثم نختم ذلك بتقديم تحليلٍ يُساهم في فهم المنطق والمنهج الذي يقوم عليه كلّ اتّجاهٍ من هذه الاتّجاهات الثلاثة.

الاتّجاهات في مسألة المرأة

الاتّجاه الأوّل: الاتّجاه التراثيّ التقليديّ

وهذا الاتّجاه هو أقدم وأشهر الاتّجاهات جميعاً، وهو المُهيمن على الدوام خلال المراحل والحُقب الماضية المختلفة من التاريخ الإسلاميّ، ومع كلّ ما يملكه من أسبقيّةٍ وامتداد تاريخيّ وشهرة إلّا

أنّه حضر أيضاً بوصفه اتّجاهاً مُقتدراً في العصر الأخير ليقدّم تصوّراته حول مسألة المرأة.

وقد تجلّى ظهور هذا الاتّجاه في التاريخ المعاصر للمرّة الأولى عبر كتابات عديدة، تناولت بالخصوص مسألة الحجاب، والتحذير من الاختلاط، وحضور النساء في مجالس الرجال وساحات تواجدهم، كما أنّ معارضة تأسيس مدارس لتعليم النساء يقع في هذا الإطار أيضاً، وبمرور الزمان غدت هذه الرؤى والنظريّات قائمةً على تصوّرات للإنسان ولامتيازات الرجل عن المرأة وتفاوتهما وكمالاتهما.

ولابدّ لنا ـ بحقّ ـ أن نعيَ ونقبلَ القلق الذي كان يساور هؤلاء الكتّاب ورجال الفكر والمعرفة في دفاعهم عن عفّة المرأة المسلمة وطهارتها، وتجنيبها حالة الانفلات والتسيّب، رغم أنّ بالإمكان ممارسة نقد يستهدف طبيعة ردّة الفعل التي قاموا بها.

ونشرع أولاً ـ انطلاقاً مما أسلفناه في مقدّمات هذه الدراسة ـ بذكر أهمّ المصادر، ثم أبرز النظريّات، ومن ثم نختم عرضنا لهذا الاتجاه بتحليلٍ يستهدف الكشف عن منهج التفكير ومنطق المعرفة عنده.

أ ـ الاتّجاه التراثيّ: أهمّ المصادر وأبرز المُساهمات

كما تقدّم، يُعدّ هذا الاتّجاه أسبق النظريّات الدينيّة تاريخيّاً، ولا بدّ من تصنيف مصادره إلى نوعين أساسيين: أحدهما المصادر الإسلاميّة العامّة من قبيل: كتب التفسير، والحديث، والفقه، والتاريخ، والكلام، والفلسفة، والعرفان، والأخلاق و.. وثانيهما: الكتب الخاصّة بمعالجة قضايا المرأة، والتي دوّن مهمّها في القرن الأخير.

إنّنا نلاحظ وجود الكثير من أُسس هذه الأفكار وجذورها في

المصادر العامّة، وهي إذا ما لُفّقت وضُمّت إلى بعضها بعضاً ستُنتج صورةً غير متّزنة عن المرأة، وقد أخذت هذه الأفكار طريقها إلى الكتب الخاصّة بعد إجراء بعض التعديلات عليها أو إرفاقها ببعض التبريرات.

ونسعى هنا لعرض بعض النماذج من هذه التصوّرات في كتب العلوم الإسلاميّة المختلفة:

أ ـ كتب التفسير والعلوم القرآنيّة

يُشير المفسّرون عادةً إلى الاختلافات الموجودة بين الرجل والمرأة، وإلى عجز النساء وضعفهنّ، لدى حديثهم عن آيات: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: **34**]، و﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيۡهِنَّ دَرَجَةٞ﴾ [البقرة: **228**]، وكذلك **آية الشهادة**، وغيرها[1].

ويطرح **الزركشي** ـ في (البرهان في علوم القرآن)، لدى حديثه عن معنى (من) الجارّة، وأنّها تأتي بمعنى الجنس ـ ، المثالَ التالي: (الرجل خيرٌ من المرأة)[2]؛ أي جنس الرجال خيرٌ من جنس النساء.

ب ـ كتب الحديث والمحدّثين

في كتب الحديث ثمّة روايات في هذا المضمار يُمكن مراجعتها في مثل كتاب: «النساء في أخبار الفريقين»[3]، و«شخصيّة المرأة وحقوقها في الإسلام»[4]، و«المرأة في كلام الإمام علي وسيرته»[5] و..

(1) سورة البقرة، الآية: 282.

(2) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص88.

(3) سوف نتعرّض لهذا الكتاب لاحقاً.

(4) شخصيت وحقوق زن در إسلام، انتشارات علمي فرهنگي: 43 ـ 48، 52 ـ 53، 61 ـ 62، 81، 193.

(5) زن در سخن وسيره إمام علي، دانشگاه علامه طباطبائي: 15 وما بعد.

ويعتبر **الملا أمين الاسترآبادي** الروايات الدالّة على مشاورة النساء ومخالفتهنّ نعمةً إلهيّة على الرجال، فيراها تضع بين يديهم معياراً شاخصاً وميزاناً سليماً لتمييز الصواب عن الخطإ[1].

ج ـ كتب الكلام والفلسفة والعرفان

ويكتب **ضياء الدين الجرجاني**، وهو أحد متكلّمي القرن التاسع في هذا الموضوع[2]، ويُعدّد **الملا صدرا الشيرازي** في (الأسفار الأربعة) النعم الإلهيّة على الإنسان، ويرى من ضمنها خلق الحيوانات المختلفة له، ليأكل بعضها، ويركب بعضها الآخر، ويرتاح لبعضها الثالث، وبعضها للزواج، مستعرضاً عند ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا﴾.

ويعلّق الحاج **ملا هادي السبزواري** على هذا المقطع من كلام **الشيرازي** أيضاً فليراجع[3].

د ـ كتب الفقه

إذا تغاضينا عن الفوارق الموجودة في كتب الفقه بين الرجل والمرأة في الأحكام، والتي تصل إلى أكثر من مائة وخمسين فارقاً[4]، سنلاحظ أنّ الآراء والنظريّات هنا جديرة بالتأمّل، من قبيل اعتبار أنّ الرجال أولى من النساء في صلاة الميّت على حدّ أولويّة الحرّ على العبد[5]، وهكذا غلبة الفسق في النساء وقلّة العدالة

---

(1) الملّا أمين الاسترآبادي، الفوائد المدنية.

(2) رسائل الجرجاني: 60.

(3) الأسفار الأربعة 7: 136.

(4) هذه الإحصاءات مبنيّة على كتابين نُشرا حول موضوع الفوارق بين الرجل والمرأة، وسوف نتعرّض لهما قريباً.

(5) الطوسي، المبسوط 1: 184.

فيهنّ[1]، وتشبيه الزواج بالإيجار والاستئجار[2]، وتعداد عظام القفص الصدريّ للرجل والمرأة بغية تقسيم إرث الخنثى[3]، ولياقة الرجال للكمال[4]، و..

وإذا تخطّينا هذه المصادر العامّة، فليست قليلةً المصادر الخاصّة بدراسة قضايا المرأة والتي دوّنت في القرن الأخير، وقد بدأت هذه النتاجات بالبحث ـ حصراً ـ حول مسألة الحجاب، ثم توسّعت لتحمل عنوان: «المرأة في الإسلام»، أو تفسير بعض الآيات، أو حتى الموضوعات الخاصّة.

ونستعرض هنا بالتعريف بعضاً من أهمّ هذه الأعمال:

1 ـ رسالة وجوب الحجاب، **لمحمد صادق الأورومي، فخر الإسلام** (1330هـ): وقد صنّف المؤلّف هذا الكتاب عام 1910م، ودافع فيه ـ مستنداً إلى القرآن والإنجيل ـ عن مسألة وجوب الحجاب، وقد حوى قسمٌ من هذه الرسالة على خلاصة موجزة لآراء المسيحيّين ثم المسلمين في المرأة، وذلك على الشكل التالي:

1 ـ إنّ الحياء والتقوى هما زينة المرأة، لا الذهب والمرجان واللؤلؤ.

2 ـ إنّ المرأة تثبت تديّنها بالأعمال الصالحة، لا بالتجارة والاختلاط بالرجال.

---

(1) النجفي، جواهر الكلام 31: 289.

(2) المبسوط 6: 8.

(3) الخميني، تحرير الوسيلة 2: 380.

(4) العلّامة الحِلّي، تذكرة الفقهاء 2: 223.

3 ـ لا يصحّ أن تُهيمن المرأة على زوجها أو تتحكّم فيه؛ فالرجال قوّامون على النساء.

4 ـ خلق الله آدم أولاً ثم حواء، وعليه فلا بدّ من تقدّم الرجال دائماً.

5 ـ لم يخدع الشيطان آدم، إنّما خدع حوّاء؛ وعليه فالنساء ينخدعون بسرعةٍ، ولذا فالمطلوب منهنّ الحجاب والنقاب، والسكن في البيوت، لا الزينة والكشف والاختلاط بالرجال[1].

هذا، وقد دُوّنت رسائل أُخرى عديدة بهذا المضمون في هذه المرحلة مثل: «سدول الحجاب في وجوب الحجاب **للبلادري البوشهري**، و«رسالة شريفة في لزوم الحجاب»، وهي من تأليف مجموعة من أنصار **الحركة الدستورية**، و«رسالة ردّ كشف الحجاب» **لأسد الله الخرقاني**، و«فلسفة الحجاب» **لأبي عبدالله الزنجاني**، و«صواب الخطاب في إتقان الحجاب»، **لمير هاشم مجتهد هرندي الخوئي**، و«حجاب برده دو شيرنگان» **لمحمد حسن صابري المازندراني**، ولبّ اللباب **للسيد علي أكبر الرضوي البرقعي** و..[2].

2 ـ طومار عفت، **ليوسف النجفي الجيلاني** (1948م):

طُبع هذا الكتاب للمرّة الأولى في (رشت) عام 1346هـ ، ثم طُبع للمرّة الثانية عام 1955م في مدينة قم، ثم عاد وطُبع للمرّة الثالثة عام 1993م في مدينة قم أيضاً[3]، وأصل الكتاب يقع في مجلّدين، إلّا أنّ الذي يبدو أنّ المجلّد الثاني لم يُطبع حتّى الآن.

---

(1) الرسائل الحجابية 1: 69.

(2) راجع: الرسائل الحجابية: 81 ـ 344.

(3) طومار عفت: 8.

وقد استفاد المؤلّف من بعض أعمال الكتّاب العرب مثل: «الإسلام روح المدنيّة» **لمصطفى الغلاييني**، «ومبدإ ارتباط التمدّن بدين الإسلام»، **لعبد الحميد أفندي الجابري**، «والمرأة المسلمة»، **لمحمد فريد وجدي**، كما اعتمد على بعض المجلات العربية مثل: «العرفان»، «والهلال»، «والمنار»، «والحبل المتين»، «والإسلام»[1].

وقد تحدّث المؤلّف عن المرأة في المراحل الزمنيّة السابقة، وكذا عن مقارنتها بالرجل من وجهات نظر مختلفة، محلّلاً بعض الآراء في الاختلافات الحقوقيّة بين الرجل والمرأة في الإسلام، متحدّثاً عن مسألة الحجاب أيضاً.

3 ـ «مدنيّة الإسلام روح التمدّن»، للشيخ **أحد الشاهرودي**:

طُبع هذا الكتاب عام 1346هـ في النجف، ويقع في 363 صفحة، خصّصت منها لمسألة المرأة والحجاب 66 صفحة[2].

وقد تعرّض الكتاب لموضوعات مثل: اختلاف الرجل والمرأة، تساوي الحقوق، الزواج، امتيازات المرأة في الإسلام [11 امتياز] والمحدوديّات التي ألزمت بها المرأة [وبلغت 10]، والحجاب.

4 ـ المرأة المسلمة:

وهذا الكتاب ترجمة لكتاب المرأة المسلمة **لمحمد فريد وجدي** (1878 ـ 1954م)، حيث ترجمه عام 1349هـ السيد **مفيد الحسيني الملجاني الخلخالي** (1939م)، ثم طُبع في العام نفسه تحت عنوان «بانوي إسلامي»، لتُعاد طباعته مرّةً ثانية عام 1378هـ من جانب (كتاب فروشي بني هاشمي) في تبريز.

---

(1) الرسائل الحجابية 1: 347.

(2) المصدر نفسه: 537.

ويتألّف الكتاب من ثلاثة عشر فصلاً، وقد تصدّى مؤلّفه فيه لنقد الآراء الجديدة، لا سيما منها آراء **قاسم أمين**، وقد لخّص في نهاية كتابه فصولَه الثلاثة عشرة في بنود تسعة هذه بعضها:

1 ـ إنّ المرأة أضعف من الرجل من جهة الخلقة البدنيّة والجسميّة، كما أنّها أقلّ منه من حيث قبول العلم واستيعابه وهضمه، وهذا الضعف فيها لا يُقصد منه احتقارها أمام الرجل أو إلزامها بالخضوع له والطاعة، وإنّما الوظيفة الخاصّة بالمرأة لا تستدعي أكثر من هذا المقدار فيها[1].

2 ـ لكلّ موجودٍ كمال خاصّ به، وكمال المرأة لا يتجلّى في قوّة عضلاتها أو سعة علمها، وإنّما في هويّتها الروحيّة والنفسيّة[2].

3 ـ إنّ هذا الكمال المقرّر للمرأة لا يُمكنها بلوغه إلّا أن تكون عيالاً للرجل، وأُمّاً للأطفال الذين تسعى لتربيتهم تربيةً سليمة، وهذا الأمر ليس من باب إعطاء وظيفةٍ لها فحسب بوصفها صاحبة مسؤوليّة، وإنّما ـ أيضاً ـ من باب أن نموّ ملكات المرأة وطاقاتها، وتهذيب مواهبها لا يحصلان إلّا عبر هذا السبيل؛ ذلك أنّ المرأة ـ جسماً وروحاً ـ إنّما خُلقت لهذا الأمر[3].

5 ـ «الحجاب في الإسلام»، **لقوام الدين الوشنوي**:

دُوّن هذا الكتاب ـ كما جاء في خاتمته[4] ـ عام 1372هـ ، ثم طُبع في مطبعة الحكمة في مدينة قم، ولغة الكتاب عربيّة وليست

---

(1) المرأة المسلمة: 190 ـ 191.

(2) المصدر نفسه: 191.

(3) المصدر نفسه: 191 ـ 192.

(4) الحجاب في الإسلام: 101.

فارسيّة، وقد دافع المؤلّف فيه عن لزوم ستر الوجه والكفّين، مُستعرضاً الأدلّة والمستندات الفقهية في هذا المضمار، كما تعرّض في الكتاب لموضوعات تتّصل بمكانة المرأة والرجل، وامتيازاتهما، والروايات الواردة في ذمّ النساء.

6 ـ «الفروق بين المرء والمرأة في نظر الشرع»، للحاج **السيّد علي مولانا التبريزي**:

طُبع هذا الكتاب في تبريز عام 1379هـ ، وقد تحدّث فيه المؤلف عن الاختلافات الموجودة في الكتب الفقهيّة بين الرجل والمرأة، فعدّدها في 171 بنداً، متعرّضاً ـ في هامش كلّ بندٍ منها ـ لبعض الشروحات والتوضيحات المتصلة به.

7 ـ «المرأة والانتخابات»:

وهو الحلقة الأولى من مجموعة «ماذا نعرف عن الإسلام؟»، من تأليفات **زين العابدين قرباني، ومحمد شبستري، وعلي حجتي كرماني، وعباس علي عميد، وحسين حقاني**، ونشرته **(كتابفروشي طباطبائي)** في مدينة قم، عام 1960م[1].

ويُفتتح هذا الكتاب بمقدّمة لآية الله **ناصر مكارم الشيرازي**، وهو على أقسام خمسة: ففي القسم الأول، وتحت عنوان: لماذا لا تملك النساء حقّ الحكم وولاية السلطة؟، يتحدّث المؤلّف عن الفوارق الجسمانيّة والنفسيّة بين الرجل والمرأة، ويسعى جاهداً لإثبات هذه النظريّة من كلمات العلماء أنفسهم.

أمّا القسم الثاني، ويحمل عنوان: التمدّن وحريّة النساء، فيستعرض ـ بدايةً ـ نظريّات بعض الغربيين الرافضين لنشاطها

(1) فهرست كتاب هاي جابي فارسي 2: 2781.

الاجتماعيّ ـ السياسيّ، ثم يُشير إلى أربع دول هي: السويس، وأمريكا، والاتحاد السوفياتيّ، وبريطانيا، حيث يذكر أنّه ليس للنساء في هذه الدول أيّ حضورٍ سياسيّ يُذكر.

في القسم الثالث، يستعرض الكتاب الأدلّة الإسلاميّة على عدم جواز حضور النساء في الانتخابات، فيما يخصّص القسم الرابع لاستعراض أدلّة الموافقين على مشاركتها، ليُعقبه بالنقد والتفنيد، ويعدّد القسم الخامس والأخير الأضرار الفرديّة والاجتماعيّة لمثل هذه الحريّات على المجتمعات البشريّة.

8 ـ «أجوبة الأستاذ على نقد كتاب مسألة الحجاب»، للأستاذ **مرتضى مطهري**:

فبعد طباعة كتاب «مسألة الحجاب» للمغفور له **مرتضى مطهري**، كتب أحد الفضلاء في الحوزة العلميّة عام 1970م سلسلة انتقادات على حاشية الطبعة الثالثة، ثم قدّمها للأستاذ الشهيد **مرتضى مطهّري**، وقد حوى هذا الكتاب تلك الانتقادات مع أجوبتها من جانب الشهيد نفسه.

اعتبر الناقد أنّ نظريّات **المطهريّ** في مسألة الحجاب مخالفةً للقوانين الدينيّة، أو لا أقلّ القوانين والأحكام المستحبّة، معتقداً أنّ الإسلام لا يُناصر الستر فقط، وإنّما الحجاب بمعنى الحجب أيضاً[1]، وأنّ نظريّاتٍ كنظريّات **مطهريّ** تعدّ نوعاً من التشجيع على دخول النساء ميدان المجتمع الذكوريّ، وهو أمرٌ غير ممدوح ولا محمود في الإسلام[2].

---

(1) أجوبة الأستاذ: 7.

(2) أجوبة الأستاذ: 22.

نعم، لم يحدّد في هذا الكتاب اسم ذاك الناقد لنظريّات **مطهري**.

9 ـ «مزايا الرجل والمرأة في الإسلام»، **للسيّد أبي الفضل النبويّ القمّي**:

يكتب المصنّف في مقدّمة الكتاب فيقول: «**كنت في شهر آبان من عام 1354هـ . ش** [1975م]، بعد الفراغ من كتابة مسوّدة هذا الكتاب في مدينة مشهد، وقد عثرت هناك على كتاب اسمه: «الفروق»، من تأليف المغفور له حجة الإسلام الحاج **السيّد علي مولانا التبريزي**»[1].

والذي يظهر أنّ كتابة هذا المؤلّف كانت تمّت في عام 1969م، وهذا ما يصرّح به تاريخ كتابة المقدّمة[2]، وفي خاتمة الكتاب قُيّد بجملة: وقع التأليف والنشر ببلدة قم عام 1391هـ / 1357 ش [1978م[3]، ولم تدرج أيّ معلومات أخرى تعرّفنا على هويّة الكتاب أكثر من ذلك.

وعلى أيّة حال، فقد سعى المؤلّف في هذا الكتاب لبيان نقاط الاختلاف بين الرجل والمرأة في الإسلام، وذلك في الميادين الحقوقيّة، والطبيعيّة، والدينيّة، في مائة وستين بنداً وفقرة، ثم تحليلها.

يذهب الكاتب في المقدّمة إلى أنّ وجود اختلافات بين العالم الكبير وسائر الموجودات يُعيد استنطاق الخلاف بين العالم الإنسانيّ

---

(1) مزايای زن ومرد در إسلام: 2.

(2) المصدر نفسه: 3.

(3) المصدر نفسه: 15.

وبين أفراد الناس وآحادهم، وذلك كي يصل إلى تحديد الاختلافات الواقعة بين الرجل والمرأة، ثم يُحاول تعداد مُستندات هذا الاختلاف من الآيات القرآنية، عاكفاً على فلسفتها وتحليلها.

وبعد المقدّمة، يشرّح المؤلّف في الفصل الأول تاريخ العلاقة والتعاطي البشريّ مع النساء، فيما يركّز بياناته وأفكاره في الفصول: الثاني وحتى الخامس، على رصد الموائز الواقعة بين الرجل والمرأة في مجال: العبادات، والمعاملات، والسياسات.

10 ـ «رسالة بديعة في تفسير آية: الرجال قوّامون على النساء»، **للسيد محمد حسين الحسيني الطهراني**:

صنّف هذا الكتاب عام 1399هـ، ثم طبعته (انتشارات حكمت)، كما نشرت ترجمته الفارسية تحت عنوان «ترجمة رسالة بديعة» من جانب الناشر نفسه.

يُحدّد الكتاب ـ بدايةً ـ مكانة الرجل والمرأة وفقاً للأُسس الإسلاميّة العامّة، كما يُعدّد الاختلافات بينهما، ليُعقّب ذلك في الفصل الثاني بتحليل آية: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ وتفسيرها، مُثبتاً حرمان النساء من مناصب: القضاء، والجهاد، والولاية، انطلاقاً من الآية المذكورة، وسائر الأدلّة الروائيّة.

ومن جملة النتائج النهائيّة للكتاب النصّ التالي: «وبما ذكرنا ظهر عدم جواز دخولهنّ في مجلس الشورى، وإن كنّ فقيهات ذوات اجتهاد واستنباط»[1].

والجدير ذكره أنّ المصنّف قد استعرض أيضاً آراءه في جملةٍ أخرى من كتبه.

---

(1) رسالة بديعة: 140.

كما صدر للمؤلف عام 1415هـ كتاب حمل عنوان «الحدّ من عدد السكّان ضربة قاصمة للمسلمين»، وقد استعرض في بداياته مضرّات تحديد النسل، طبقاً لأرقام وإحصاءات عديدة. وفي المطلب السابع من مطالب الكتاب عكف المؤلّف على تحليل بعض الآراء المتعلّقة بالمرأة، مُجيباً عن بعض الانتقادات الموجّهة في هذا الإطار، وقد اعتقد بإمكان الجمع بين الستر وفصل النساء عن الرجال وبين تعليم النساء، وترغيبهنّ في العلوم والفنون[1].

11 ـ «النساء في أخبار الفريقين أو النساء في أخبار الشيعة والسنّة»، **للسيد محمود بن السيد مهدي الدهسرخي الإصفهاني**:

خرجت الطبعة الأولى لهذا الكتاب إلى النور عام 1415هـ في مدينة قم، وقد استعرض المؤلّف فيه 260 حديثاً مع ترجمتها إلى الفارسية، وذلك من المصادر الشيعيّة والسنّية، ذاكراً في النهاية روايةً تحتوي على 72 خصلة في آداب النساء، وفي تفاوت أحكامهنّ عن الرجال، جعلها تحت عنوان الملحقات.

يقول المصنف في مقدّمة الكتاب: «**هذه وجيزة جمعتها في النساء من طرق الفريقين؛ لعلّ لها ثمرةً لبعض النسوان، وإن كنت مأيوساً من الأمر في هذه الأزمان**»[2].

ويحتوي مضمون الكثير من هذه الروايات على ترغيب النساء في الزواج وإطاعة الزوج مطلقاً، مثل الحديث الأول، والعاشر، والثالث عشر، والعشرين، والثالث والعشرين، والسابع والعشرين، والتاسع والعشرين، والثاني والثلاثين و.. أو ترغيبهنّ في الركون في

(1) كاهش جمعيت ضربه أي سهمگين: 174.

(2) النساء في أخبار الفريقين: 3.

البيوت، وتجنّبهنّ الحضور في الاجتماع العام، أو الاختلاط بالرجال.

12 ـ «الدين والمرأة»، **لمحمد تقي صديقين الإصفهاني**:

لا توجد في هذا الكتاب أيّة إشارة إلى الناشر، أو محلّ النشر، إطلاقاً، فلم يرد فيه سوى ما في آخره من وضع عنوان هو: قم، شارع صفائية، حيّ المركز الرياضي، وقد طبع الكتاب بحجم متوسط (رقعي)، في 91 صفحة.

اعتبر المؤلّف أوضاع النساء وأحوالهنّ عقب الثورة الإسلامية مُلفتةً للنظر ومُثيرة للانتباه، فقد رآهنّ في مقدّمته المختصرة متأثّرات بالغرب وأوروبا.

واختار أربعين حديثاً في النساء وقضاياهنّ، مُرفقاً إيّاها بالترجمة إلى الفارسيّة مع الشرح، محاولاً إعادة قراءة ورسم رؤية الإسلام للمرأة.

والمحاور التي تدور حولها الروايات المنتقاة هي: حجاب المرأة، الاحتجاب والعزل، تجنّب الاختلاط بالرجال، مراعاة حقوق الأزواج و..

2 ـ الاتّجاه التراثيّ: النظريّات والمواقف

ويُمكننا استعراض النظريّات التي احتوتها المصادر السالفة، أعمّ من المصادر العامّة وغيرها، ضمن محاور ثلاثة هي:

المحور الأول: شخصيّة المرأة، طاقاتها، إمكاناتها، كمالاتها.

المحور الثاني: الرجل والمرأة، الحقوق والتكاليف والواجبات.

المحور الثالث: الحضور الاجتماعيّ للمرأة.

1 ـ 2 ـ شخصيّة المرأة، الطاقات والكمالات

تحدّثت تمام المصادر المُشار إليها لدى تعرّضها لمسألة خلقة الرجل والمرأة وتكوّنهما عن أفضليّة الرجل على المرأة في الجوانب التكوينيّة، وقد جعلت هذه الأفضليّة أساساً للحقوق، ولتبعيّة المرأة للرجل، كما ولمفهوم الجلوس في البيت الذي يطرح في نظريّة المرأة في الإسلام، وإضافةً إلى ذلك، فقد تمّ اقتباس مستندات ووثائق من العلوم الجديدة لتُضَمّ إلى الأدلّة الدينيّة بُغية تبريرها.

نقرأ في كتاب (طومار عفت) ما يلي: «**تتّفق الشرائع كافّة، هادفةً هداية الناس إلى الحقّ، وتوفير صِيَغ اجتماعيّة للبشر، على أنّ التعامل مع النساء بمنزلة التعامل مع الإنسان القاصر، المحتاج إلى الوليّ والكافل والقيّم الكامل، ذلك أنّهنّ ـ تكويناً وخلقةً وبدناً وأدباً ورأياً وعقلاً وعملاً ـ ناقصات عندما نقوم بقياسهنّ إلى الرجال، كما مارس هذا التوصيف نفسه علماء الأخلاق أيضاً، فقد عرّفوا النساء ووصفوهنّ بالمغلوبات المستسلمات أمام الشهوات، فقالوا: إنّ حبّ اللهو واللعب، والتعلّق بالأوهام، وقبول الدسائس والاختلافات، وتلوّن المزاج أكثر في النساء منه في الرجال**»[1].

وفي موضع آخر يقول: «**تُحرم المرأة في الإسلام من الفضائل التالية، وبعبارة أُخرى: لقد خصّ الشارع المقدّس الكثير من الأحكام التكليفيّة بالرجال، فيما جعل النساء أحراراً فيها وهي:**

1 ـ العقل الكامل.

2 ـ الحزم.

3 ـ الجهاد.

---

(1) طومار عفت: 33.

4 ـ تدبير الأمور المدنيّة.

5 ـ الجمعة.

6 ـ إقامة الجماعة للرجال.

7 ـ الخطبة.

8 ـ الأذان عندما يكنّ في معرض سماع الأجنبيّ.

9 ـ قلّة الأعمال والطاعات، لا أقلّ ثلاثة أيام في الشهر الواحد.

10ـ انحصار عدد أزواجهنّ بالواحد.

11ـ النبوّة.

12ـ الإمامة.

13ـ الولاية.

14ـ إقامة الشعائر الخارجة عن مسؤوليّتها.

15ـ عدم الخيار في الطلاق، وهذه نعمة كبرى للمرأة.

16ـ إرثها نصف سهم الرجل.

17ـ كون شهادتها نصف شهادة الرجل.

18ـ لزوم كونها مستورةً وفي حجابٍ من غير المحارم.

19ـ عدم التبرّج.

20ـ عدم تحصيل العلوم الغزليّة والعشقيّة وتعلّمها.

وبهذا فضّل الرجل ورجّح على المرأة، قال تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾ [النساء: 34]، أي أنّ للرجل السلطة على الأمر والنهي المشروعين على المرأة، مثل سلطة الولاة على الرعايا؛ وذلك بسبب

الفضائل المذكورة التي تفتقدها النساء، وكذلك بسبب المهر والإنفاق الذي يدفعه الرجل ويتحمّل مسؤوليّته»[1].

ومع الأخذ بعين الاعتبار ما كتبه **فريد وجدي**، ينقل تسع نقاط، يراها مبرهنةً بأدلّةٍ علمية وهي:

1 ـ المرأة أضعف من الرجل جسماً، وأقلّ منه قبولاً للعلم، وهذا الضعف لا يعني تنزّل المرأة عن درجة الرجل، وإنّما الوظيفة الخاصّة بها هي التي تفرض ألّا تكون أزيد منه وأرفع، كما أنّ ذلك هو مقتضى فطرتها الطبيعيّة، وهو أنّه إذا بذلت جُهداً لتبلغ مبلغ الرجل فإنّها لن تستطيع الوصول إليه، إذ لن تتساوى والرجل، لا بدنيّاً ولا عقليّاً.

2 ـ لكلّ موجود كمال خاصّ به ينحصر فيه، وكمال المرأة لا يكون بقوّة عضلاتها، ولا باتّساع مجال معلوماتها، إنّما ينحصر في موهبتها الروحيّة التي يُفترض بها أن تتمتّع بها، وهذه الموهبة هي أحاسيسها الرقيقة وعواطفها الفيّاضة، وهي التي تحوز في ذلك المرتبة العُليا، وهذه الموهبة لا تبلغ مستواها الأرقى إلّا تحت قيادة الرجل.

3 ـ إنّ المرأة لا تبلغ كمالها الخاصّ جداً إلا أن تكون امرأةً لرجل وأمّاً لطفلٍ تسعى لتربيته تربية صحيحةً، وليس هذا لأجل قيامها بالوظيفة المطلوبة منها فحسب؛ بل لأنّ نموّ الملكات وإكمال التهذيب لا يحصلان إلّا بذلك، والسبب أنّها خُلقت ـ روحاً وجسماً ـ لذلك.

4 ـ إنّ انشغال المرأة بالأعمال الرجوليّة سببٌ في انعدام مواهبها

---

(1) طومار عفت: 64 ـ 65.

وإطفاء جذوة ملكاتها، وتلاشي بهجتها، ونزولها من مراتب الخلقيّة، بل هو موجبٌ لفساد تركيبها وتكوينها، كما أنّه يؤدّي ـ من جهةٍ أخرى ـ إلى حدوث اختلالٍ في المجتمع، وحرج سيظلّ موجوداً في قلوب أبناء الأمّة.

5 ـ إنّ الحجاب ضرورةٌ للمرأة كي يصلح النوع الإنسانيّ عموماً وصنف النساء خصوصاً؛ ذلك أنّ فيه ضماناً لاستقلال المرأة، وكفالةً لحريّتها.

6 ـ لا ترى المرأة كمالها في ظلّ الحضارة الماديّة، بل إنّها لا تسير في طريق الكمال، فعلماء أوروبا اليوم يشكون من الحالة التي وصلتها المرأة المعاصرة، بل إنّهم يسعون للحدّ من هذه الحركة والوقوف بوجهها.

7 ـ لا صلاحيّة ولا نفع للطرق والأساليب كافّة التي تُعتمد في تمام البلاد الأوروبيّة والأمريكيّة للنساء، يشهد لذلك ما قاله علماء تلك البقاع وشهدوا به.

8 ـ إنّ تعاليم الديانة الإسلاميّة فيما يخصّ المرأة موافقةٌ للفطرة ومنسجمةٌ مع الطبيعة النسائيّة تمام الموافقة والانسجام، فإنّها قالبٌ تامّ كامل، كما أنّها تحفظ تمام خاصّيات المرأة وملكاتها، ولو أنّ المرأة رَقت وتنامت وفق القوانين الإسلاميّة لبلغت أعلى درجاتها وأرقى مراتبها.

9 ـ إذا لم تسعَ المرأة المسلمة سعيَها وتبذل جُهدها في مجال تحصيل العلم حتّى تصل مرتبة الكمال في ذلك، فليس ذلك نقصاً فيها، أللهمّ إلّا المبادئ العلميّة الضروريّة التي يجب عليها تعلّمها[1].

---

(1) الرسائل الحجابية: 362 ـ 363.

ونقرأ في كتاب «المرأة والانتخابات» ما يلي: «**للمرأة والرجل خلقةٌ مختلفة، فكلّ منهما خُلق لعملٍ خاصّ وصُنع لأمر معيّن، ومراجعة الامتيازات الطبيعيّة لكلّ من الجنسين، وما اختصّا به من فكر وعقل، وبدن، وأحاسيس وعواطف تؤكّد ذلك كلّه، وهو أمرٌ واضح مشهود**»[1]، وقد كرّرت هذه الفكرة في مواضع عديدة من هذا الكتاب[2].

ونطالع في كتاب «رسالة بديعة»: «**وإذا قايسنا كلّ واحد منهما مجرّداً عن الآخر بحسب المواهب الطبيعيّة الإلهيّة، فلا إشكال في تقديم الرجال على النساء من جهة البُنية القويمة، والقوّة العقلانيّة الحكيمة، وسعة التفكير، وقوّة التدبير**» ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْۚ﴾[3].

ويكتب في موضعٍ آخر يقول: «**يكون الرجل شديد البطش، قويّ الأركان، متين البنيان، ذا قوّةٍ تعقل وتفكير حادّ، وإحساس متناسب، والمرأة رقيقة البُنيان، لطيفة الأركان، ذات إحساس حادّ، وعاطفة قويّة، وتفكير مُتناسب، بعكس ما يكون الرجل**»[4].

وهذا ما نجده في الكثير من المصادر والتأليفات التي دوّنها هذا الاتّجاه مثل: (مزايا الرجل والمرأة في الإسلام) **للسيد أبي الفضل النبويّ**، في طرحه «اختلاف الرجل والمرأة في الخلقة الجسمانيّة والروحيّة» (ص16)، وكذلك «آيات القرآن في اختلاف خلقة الرجل والمرأة» (ص21 ـ 26)؛ وكذا «فلسفة الاختلاف الروحيّ والجسمانيّ بين الرجل والمرأة» (ص27 ـ 30).

---

(1) زن وانتخابات: 87.

(2) المصدر نفسه: 22 ـ 32، 85، 89 ـ 90.

(3) الطهراني، رسالة بديعة: 14 ـ 15.

(4) المصدر نفسه: 11.

ومن هذا النوع ما جاء في كتاب «الحجاب في الإسلام» **لقوام الدين الوشنوي**، تحت عنوان: «**الثالث: إنّ تلك الطبيعة تُخالف طبيعة الرجال من جهات شتّى، وهي نقصان العقل، وهو العمدة، ونقصان الإيمان، ونقصان القوى، ونقصان الأنفس**» (ص37 ـ 45).

وكذا ما جاء في كتاب «مدنيّة الإسلام روح التمدّن» **للشيخ أحمد الشاهرودي**[1] و..

2 ـ 2 ـ المرأة والرجل، الحقوق والتكاليف

شرح أنصار هذا الاتّجاه الفوارق الحقوقيّة والتكليفيّة بين الرجل والمرأة، وإذا ما تحدّثوا عن الفوارق الطبيعيّة والخَلقيّة بين الطرفين فإنّما كان ذلك منهم لتأصيل الأساس وتكوين البرهان الذي تقوم عليه الفوارق الأولى، وبعبارةٍ أخرى: تُعدّ هذه الفوارق عندهم أمراً مسلّماً.

إضافةً إلى ذلك، تعرّضت بعض النتاجات الفكريّة لهذا التيّار ـ بصورةٍ مستقلة أو ضمنية ـ لمواضع الاختلاف الحقوقية؛ ففي كتاب «مزايا الرجل والمرأة في الإسلام» جاء: «**يُمكن القول: إنّ أكثر الموارد التي تحدّث فيها الفقه الإسلاميّ عن فوارق بين الرجل والمرأة قد أحصيتُها تقريباً، ووجدتها قد بلغت 160 اختلافاً حكميّاً وحقوقيّاً وأخلاقيّاً، وقد جمعتها في أربعة فصول باسم: العبادات، والمعاملات، والسياسات، والمعاشرة**»[2].

أمّا في كتاب «الحجاب في الإسلام»، فيكتب المغفور له **قوام الدين الوشنوي**، كما ينقل **الأدهميّ**، يقول: «**وأمّا مباينة النساء**

---

(1) الرسائل الحجابية 1: 556 ـ 561.

(2) مزاياي زن ومرد در إسلام: 1.

للرجال من حيث الشرع، فإنّ في الرجال كثيراً من مهمّات أصول الدين وفروعه، ليس شيءٌ منها في النساء، كالنبوّة والرسالة، والخلافة، والإمامة، والجهاد، والأذان، والخطبة، والاعتكاف، وتحمّل الدية، والقسامة، والولاية في النكاح والطلاق بأكثر من واحد، والتسرّي بملك اليمين على الوجه الشرعيّ، والمراجعة بعد الطلاق، وكون الانتساب إليه لا للزوجة، والمهر، والنفقة، والقضاء، والجمعة، والجماعة، وزيادة العقل، والدين، والنصيب في الميراث، وكونه يجب على المرأة إطاعة زوجها، والوقوف عند رضاه لا العكس؛ أي لا يجب عليه إطاعة أمر زوجته، بل جاء الشرع مُندّداً بمن يطيع امرأته، وموعّداً له، وكون المرأة خلقت من ضلع الرجل، والمخلوق منه أفضل من المخلوق، وكون الذكر أشدّ قوّةً، وأعظم جرأةً، وأقلّ عبثاً، وأعزّ نفساً، وأكرم خلقاً، وأدوم ودّاً، وأحفظ عهداً، وأكمّ سرّاً، وأصبر على المكروه من الأنثى في كلّ ما ذكر»[1].

كما يُشير إلى فوارق أُخرى في مواضع أُخرى[2].

وقد بُحث في كتاب «الفروق بين المرء والمرأة في نظر الشرع» عن 171 فرقاً بينهما.

ويجدر التذكير بأنّ **العلامة المجلسيّ** (1111هـ) قد صنّف رسالةً في الاختلاف بين الرجل والمرأة في الوضوء والصلاة، ذاكراً أربعة عشر اختلافاً في هذا المجال[3].

---

(1) الحجاب في الإسلام: 41.

(2) المصدر نفسه: 41 ـ 44.

(3) محمد باقر المجلسي، بيست وپنج رساله فارسي: 289 ـ 292.

3 ـ 2 ـ المرأة في الميدان الاجتماعي

إنّ النظريّة المسلّمة المُعترف بها لدى أصحاب هذا الاتّجاه فيما يخصّ الجانب الاجتماعيّ للمرأة هي عدم الاختلاط، وقطع العلاقات، والاحتجاب.

وقد ذكرنا هذا الأمر عندما تحدّثنا عن كتاب «أجوبة الأستاذ على نقد كتاب مسألة الحجاب»، حيث تحدّث الكاتب عن رجحان الاحتجاب للمرأة في الدّين الإسلاميّ[1]، وهكذا عندما تحدّثنا عن كتاب «النساء في أخبار الفريقين» أشرنا إلى ذلك، وبيّنا أنّ المؤلّف قد أكّد على هذا الأمر في الأحاديث رقم: 1، 10، 13، 20، 23، 27، 29، 32 و..، ونجد الحال نفسه مع مؤلّف كتاب «رسالة بديعة»؛ حيث يرفض حضور النساء في مجلس الشورى الإسلاميّ (المجلس النيابيّ)، أمّا مصنّفو كتاب (المرأة والانتخابات) فقد انتقدوا مشاركة المرأة في الانتخاب، اقتراعاً وترشيحاً.

وإذا ما غضضنا الطرف عمّا أسلفنا، سنجد ما يُلفت النظر في آراء بعض كبار رجال الدين في تاريخ إيران في القرن الأخير، فالمغفور له **الشيخ فضل الله النوري** (1258 ـ 1337هـ / 1824 ـ 1910م) يُصدر بياناً في يوم الإثنين، الثامن عشر من جمادى الثانية لعام 1325هـ يُبيّن فيه أهدافه، وعندما يتحدّث عن ظهور الصحف والبيانات واللوائح والتصّريحات و.. في ظلّ إعادة تشكيل المجلس النيابيّ يقول: «**لم يتوقع أحد، بل كان الأمر موحشاً مذهلاً للزعماء الدّينيّين، وأئمة الجماعات، وقاطبة المقدّسين والمتديّنين**»، وبعد ذلك يذكر نماذج عمّا احتوته هذه الصحف والإصدارات من قبيل:

---

(1) پاسخ هاي استاد: 7.

إباحة المسكرات، وإشاعة بيوت الفحشاء، وافتتاح المدارس لتربية النسوان و..[1].

أمّا المغفور له **السيد حسن المدرّس** (1287 ـ 1357هـ)، فيتحدّث في المجلس النيابيّ الثانيّ (1329هـ)، عندما يُقدّم لوائح الانتخابات رافضاً صلاحيّة النساء للمشاركة في البرلمان: «**لقد خُضّت منذ أوائل عمري وحتّى اليوم في الكثير من المهالك، برّاً وبحراً، إلّا أنّني لم أشعر بالخوف أو الارتعاش، لكنّ بدني اليوم يرتجف، إنّ الملاحظة المُسجّلة على اللجنة البرلمانيّة هي: أولاً: لا يصحّ إدراج النساء في لوائح المُنتخبين، فالمرأة لا حقّ لها في الانتخاب، إنّ هذا الكلام كالقول بأنّهنّ مجنونات أو سفيهات، هذه هي الملاحظة المُسجّلة، أمّا جوابنا فلا بدّ أن نُقدّم برهاناً، والبرهان هو أنّنا كلّما تأملنا اليوم رأينا أن الله تعالى لم يضع فيهنّ هذه الطاقة والقابليّة التي تجعلهنّ لائقات بحقّ الانتخاب، إنّ المستضعفين والمستضعفات من هذا النوع، حيث لا تكون عقولهم مستعدّة..**»[2].

وفي رسالةٍ لجمعٍ من مراجع التقليد وآيات الله العظام، وذلك في شهر أسفند عام 1341هـ . ش/ 1961م، انتقد الفقهاء حضور النساء في المجلس النيابيّ، وخالفوا ذلك مخالفةً شديدة[3].

وهكذا الحال في رسالة **الإمام الخميني** التي أرسلها إلى **السيد عَلَم** في 28/ 7/ 1341هـ . ش/ 1962م، حيث جاء فيها: «**إنّ دخول النساء إلى المجلس، وإلى المجالس البلديّة، مُخالفٌ للقوانين المُحكمة للإسلام**»[4].

---

(1) هما رمضاني، لوايح آقا شيخ فضل الله نوري: 28.

(2) مجلّة كلك، العدد: 55 ـ 56، مقالة: زن در جامعه قاجار: 45.

(3) تبيان، دفتر هشتم: 242 ـ 247.

(4) المصدر نفسه: 241.

إلّا أنّه لابدّ من القول ـ في سياق فهم رؤية **الإمام الخمينيّ** هذه في تلك الفترة مع مقارنتها بموقفه اللاحق الداعم للمشاركة الاجتماعيّة للنساء ـ: إنّ ما دفعه لهذا الموقف الرافض آنذاك هو الظروف السياسيّة والاجتماعيّة، إضافةً إلى المفاسد التي يُمكن أن تترتّب آنذاك على دخول المرأة المجلس النيابيّ[1].

ولا بدّ عموماً من أن نأخذ بعين الاعتبار عوامل القلق والتوجّس التي كانت تجول في أذهان هؤلاء العظماء الطالبين لخير الأمّة والمجتمع الإسلاميّ؛ ذلك أنّ الأجواء الموجودة غير الصحيّة التي كانت سائدةً آنذاك، إضافةً إلى فتح ملفّات هذه الموضوعات الجديدة وبسرعة كان يستدعي ردّات فعل، وإنّما نُلفت النظر إلى ذلك لنتعرّف ـ فقط ـ على طبيعة قراءتهم للأمور.

وختاماً، يُمكن تلخيص آراء هذا الاتّجاه ونظريّاته فيما يلي:

1 ـ الاعتقاد بوجود اختلافات كثيرة بين الرجال والنساء في المجال البدنيّ، والروحيّ، والعقليّ، والعاطفيّ.

2 ـ تقديم تصوّر خاصّ عن كمالات المرأة.

3 ـ الإصرار على مقولة ملازمة البيوت، ومناهضة الحضور الاجتماعيّ للمرأة.

4 ـ الاعتقاد بفوارق كثيرة بين الطرفين، حقوقيّاً وتكليفيّاً.

3 ـ الاتّجاه التراثيّ: المنهج والأسلوب

ووفقاً لما تقدّم، يمكن رسم معالم المنهج الذي اعتُمد هنا على الشكل التالي:

---

(1) راجع حول بعض المواقف المختلفة والمتعارضة للإمام الخميني: حسين سيمائي، ثابت ومتغير در انديشه سياسي إمام خميني، فصلية (حكومت إسلامي)، العدد 12: 480.

1 ـ الاعتقاد بمفهوم التعبّد في الأحكام الدينيّة؛ بمعنى تجنّب الخوض في فلسفة التشريعات وبيان حكمتها، أو الدخول في تشريحات كلاميّة لها.

2 ـ الاعتماد البارز على الأحاديث والروايات، دون الخوض في أيّ تصفية لها.

3 ـ عدم وجود اهتمام كامل ولا مناسب بالآيات القرآنيّة التي تعرّضت لقضايا المرأة، لا سيّما المشاركة الاجتماعيّة بأنواعها.

4 ـ الاعتماد على العلوم الحديثة لإثبات امتيازات الطرفين.

الاتّجاه الثاني: الاتّجاه الكلاميّ ـ الاجتماعيّ (1960م...)

يشرع تبلور الاتّجاه الثاني من العقد الستّيني الميلاديّ الماضي، وذلك بطباعة تفسير الميزان، وطرح مؤلّفه سلسلةً من النظريّات المتعلّقة بالمرأة، في المجلّد الثاني والرابع منه، كما دخل هذا الاتّجاه المجال الاجتماعيّ العامّ ليطرح بشكلٍ واسعٍ على بساط التداول مع مؤلفات **الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري** في السبعينات من القرن العشرين، وفي هذا العقد نفسه دخل هذا الاتّجاه منعطفاً جديداً مع نتاجات **الدكتور علي شريعتي**، ثم نظريّات **الإمام الخميني**، ليبلغ أوجه مع ما قدّمه آية الله **جوادي آملي**.

والمعالم العامّة لمنهاج التفكير الذي حكم هذا الاتجاه يمكن فهرستها كما يلي:

1 ـ الدفاع عن الهويّة الإنسانية للمرأة، وتساويها مع الرجل، على أساس القرآن، والبرهان، والعرفان.

2 ـ الاعتقاد بوجود فوارق بين الطرفين في المجال النفسيّ، والجسديّ، والإراديّ.

3 ـ تقديم تفسير كلاميّ للاختلافات الفقهيّة والحقوقيّة بين الرجال والنساء.

4 ـ الدفاع عن المشاركة الاجتماعيّة للنساء، بل والتأكيد على رجحان ذلك.

وبعد هذه العُصارة المُوجزة، نشرع الآن بالبحث المفصّل نسبيّاً حول هذا الاتّجاه، ونتاجاته، ورجاله، ونظريّاته، ومنهجه و..

1 ـ أعمال **العلامة الطباطبائي** (1983م)

تعرّض العلّامة **محمد حسين الطباطبائيّ** في المجلّدين: الثاني والرابع من تفسيره الثمين «الميزان في تفسير القرآن» لجملةٍ من الموضوعات المرتبطة بمسألة المرأة، وقد كان تفسير الميزان دوّن وطبع في الفترة المُمتدّة بين عامي 1375 ـ 1393هـ [1]. المجلّد الأول والسادس طُبِعَا ما بين 1375 ـ 1377هـ [2].

يتحدّث العلّامة في الجزء الثاني من تفسيره[3] تحت عنوان «المرأة في الإسلام» عن حالة المرأة في الأمم غير المُتمدّنة، ثم يشرح حالها في الحضارة التي سبقت الإسلام، وكذلك وضعها في الوسط العربي والعصر الجاهلي، ليستنتج من جملة ما يذكره ما يلي:

1 ـ إنّ المرأة إنسان بمستوى الحيوان أو إنسان عاجز.

2 ـ إنّهم كانوا يعتبرون المرأة من الأدوات التي يحتاجها الرجال كالمسكن والخادم و..

---

(1) ثابت ومتغير در انديشه سياسي إمام خميني: 272.

(2) دائرة المعارف تشيع 4: 576.

(3) فهرست كتاب هاي چابي عربي: 94.

3 ـ كانوا يحرمونها من تمام الحقوق.

4 ـ كانوا يرونها مستخدَمةً للرجل.

وبعد ذلك، يتحدّث العلامة عن المرأة في الإسلام، فيرى أنّها في نظر الإسلام إنسانٌ كالرجل تشترك معه في جوهرة الإنسانيّة، ولا أفضليّة بينهما سوى بالتقوى[1]، مع أنّه في موضعٍ آخر يُصرّح بأنّ متوسّط النساء متأخّرٌ في الكمالات عن متوسّط الرجال، مسنداً ذلك إلى الاختلافات الماديّة، والعاطفيّة، والعقلانيّة[2].

أمّا على الصعيد الاجتماعيّ، فيرى **الطباطبائيّ** أنّ المرأة تُصارع الرجل مع اختلافٍ وهو:

1 ـ أنَّ المرأة يرتهن بقاء النوع الإنسانيّ لها.

2 ـ أنّها وجودٌ ناعم حسّاس وعاطفيّ[3].

وأمّا على الصعيد الحقوقيّ والتشريعيّ، فإنّ النساء والرجال متساوون سوى في مسألة تولّي السلطة، والقضاء، والجهاد، وفي الإرث، والحجاب، والستر، والتمكين الجنسيّ[4].

وفي نهاية بحثه، يتعرّض **الطباطبائيّ** لمبرّرات هذا الاختلاف التشريعيّ، ويرى أنّ الفطرة الكامنة في الرجل والمرأة هي التي تستدعي ذلك[5].

أمّا في الجزء الرابع من الميزان، فيتركّز بحث العلّامة

---

(1) الميزان 2: 260 ـ 278.

(2) المصدر نفسه: 269.

(3) المصدر نفسه: 275.

(4) المصدر نفسه: 271.

(5) المصدر نفسه: 273.

الطباطبائيّ على التحليل الكلاميّ لجملة من البحوث الحقوقيّة والفقهيّة، كما يتعرّض لمسألة الزواج وتعدّد الزيجات وفلسفة ذلك في الإسلام[1]، ولمسألة اختلاف الطرفين في الإرث[2]، ولمسألة قيمومة الرجل على المرأة أيضاً[3].

2 ـ حقوق المرأة في الإسلام، **ليحيى النوريّ**

طُبع هذا الكتاب طبعته الأولى عام 1961م، ثم تَتالت طبعاته عدّة مرات. دافع المؤلّف فيه عن وجهة نظر الإسلام في موضوع المرأة ومكانتها (49 ـ 58)؛ ولذلك شرح الاختلافات الجسميّة والروحيّة للطرفين (66 ـ 80)، من هنا توجّه لتحليل قضيّة الفوارق الحقوقيّة والتشريعيّة، لهذا يسعى ـ أولاً ـ للتقليل من حدّ الاختلافات المذكورة، حتّى أنّه ينقل بعض الآراء غير المشهورة، مثل جواز تولّي المرأة منصب مرجعيّة التقليد(82)، وجواز إمامتها النساء في الصلاة (84)، ثم يحاول ـ ثانياً ـ فلسفة هذه الاختلافات الفقهية وإبانة وجه الحكمة فيها، مركّزاً على بعضها؛ ليبسط الكلام في تشريحه وتبريره مثل حقّ الطلاق للرجل (217 ـ 255)، وتعدّد الزوجات (174 ـ 196)، والزواج المؤقّت (197 ـ 219).

هذا، وقد كتب المؤلف في الطبعة الثالثة للكتاب عام 1964م مقدّمة مُفصّلة في سبعين صفحة، أضافها في بداياته.

3 ـ أعمال الأستاذ الشهيد **مرتضى مطهري** (1979م)

يُمكن القول: إنّ الشهيد **مطهريّ** هو الذي نشر هذا الطراز

---

(1) الميزان 4: 178 ـ 198.

(2) المصدر نفسه: 212 ـ 233.

(3) المصدر نفسه: 346 ـ 347.

الجديد من التفكير في العقد السبعينيّ من القرن العشرين، إنّني أعتقد أنّ **المطهريّ** كان أفضل مقرّر ومُبيّن لنظريّات العلامة **الطباطبائيّ**، دون أن يعني ذلك التغاضي عن ما قدّمه نفسه من ابداعات وابتكارات.

لقد كتب **المطهريّ** في العام 1966 ـ 1967م سلسلةً من المقالات في مجلّة (زن روز)، حملت عنوان «المرأة في الحقوق الإسلامية»، وهي التي عادت ونُشرت فيما بعد عام 1974م في كتاب حمل عنوان «نظام حقوق المرأة في الإسلام»[1].

وفي عام 1969م خرج من المطبعة كتاب «مسألة الحجاب»[2]، لتشهد السنة اللاحقة (1970م) ردود **المطهريّ** على الانتقادات المسجّلة عليه، والتي طُبعت بعد انتصار الثورة عام 1979م، وقد سبق أن تعرّضنا لهذا الكتاب في القسم السابق لتصنيفه ضمن المساهمات النقديّة.

يبحث الأستاذ **مطهريّ** في كتاب «نظام حقوق المرأة في الإسلام» عن الهويّة الإنسانيّة للمرأة، مُستنداً إلى الآيات القرآنيّة، فيثبت ـ **كالعلّامة الطباطبائيّ** ـ هذه الهويّة لها (139 ـ 174)، نعم، لا يفوته الحديث عن الاختلافات الجسديّة، والنفسيّة، والعاطفيّة بين الطرفين، فيعتقد بها، ثم يجعلها أساساً لاختلاف الأحكام (197 ـ 222).

ويواصل **المطهريّ** استعراضه، بالحديث عن التفسيرات الكلاميّة لمسألتي المَهْر والنَّفَقة (222 ـ 274)، ثم مسألة الإرث (275 ـ 360)، ثم حقّ الطلاق (287 ـ 360)، ثم تعدّد الزوجات (361 ـ

(1) راجع: نظام حقوق زن در إسلام: 26 ـ 29، مجموعة آثار 19: 37 ـ 40.
(2) فهرست كتاب هاي چابي فارسي 4: 4728.

455)، ويستوعب الكتاب في طيّاته حديثاً عن مسألة الإسلام ومتطلّبات العصر، وكيفية التوفيق والتوليف بين أحكام الإسلام وتحوّلات الحياة البشريّة (101 ـ 137).

أمّا في كتاب «مسألة الحجاب»، فيشرع **مطهري** بالحديث التبريريّ العقلانيّ عن الاختلاف بين الرجل والمرأة في قضيّة الحجاب، مسجلاً سلسلة انتقادات على وجهة النظر المختلفة المُنافسة له، ليعقب ذلك ببحثٍ فقهيّ اجتهاديّ، يرى فيه عدم وجوب ستر المرأة للوجه والكفّين.

أمّا كتاب «أجوبة الأستاذ»، فقد تركّز على تأكيد وجهات نظره التي جاءت في كتابَي: «الحجاب»، و«نظام حقوق المرأة»، محاولاً رفع الإبهام عن بعضها وإزالة الالتباس فيها[1].

4 ـ أعمال الدكتور **علي شريعتي** (1979م)

تعرّض د. علي شريعتي لمسألة المرأة في العقد السبعينيّ من القرن العشرين عبر عدّة كتابات ومجموعة محاضرات، وقد تحدّث فيها عن الهويّة الإنسانيّة للمرأة من وجهة نظر الإسلام، كما تحدّث عن وجود نماذج مثاليّة مثل **السيّدة فاطمة، والسيّدة زينب.**

وما تركه لنا **شريعتي** في هذا المضمار كان عبارة عن:

1 ـ «فاطمة هي فاطمة»، كان تدويناً وإكمالاً لمحاضرة ألقاها في حسينيّة الإرشاد في طهران 26/ 6/ 1350هـ . ش/ 1971م.
2 ـ «ماذا يريد العصر الحاضر من المرأة المسلمة؟» محاضرة (مدوّنة) أُلقيت في حسينيّة الإرشاد بتاريخ: 4/ 4/ 1351هـ . ش/ 1972م.

---

(1) لمزيد من الاطلاع على نظريات الأستاذ مطهري حول المرأة راجع: زن وفرهنگ ديني، مهدي مهريزي، زن در آثار شهيد مطهري: 149 ـ 157.

3 ـ «ملتقى المرأة»، ويمثّل محاضراته في الأيام الفاطميّة في 22 و23 و24، تير، 1351هـ . ش/ 1972م.

4 ـ «الحجاب»، حوار جرى عام 1976م.

وقد نشرت هذه النتاجات الأربعة في مجموعة أعمال د. **شريعتي** (ج21) تحت عنوان «المرأة»، نعم، كتاب «فاطمة هي فاطمة» كان طبع مراراً وتكراراً بصورة مستقلّة عن مجموعة أعماله.

5 ـ «المرأة في قلب محمد وعينه»، وقد طُبع ضمن كتاب «الحريّة وحقوق المرأة في الإسلام»، والذي يحوي عدّة مقالات ودراسات، وذلك عام 1979م، من جانب مؤسّسة (نشر ميلاد).

ويسعى **شريعتي**، كما يظهر من بعض كتاباته، لتقديم أُنموذج المرأة المثاليّة للأغلبيّة الساحقة من نساء مجتمعه ممّن لا يُردن الخضوع لا للثقافة الغربيّة المفروضة، ولا للثقافة التقليديّة القديمة الجاهليّة[1].

5 ـ نتاجات الإمام **روح الله الخمينيّ** (1989م)

لم يترك لنا **الإمام الخميني** نتاجاً مستقلّاً في موضوع المرأة، وما نملكه عنه ليس إلّا مجموعة من خطبه، وحواراته، ورسائله، أو بعض المقاطع من بعض أعماله مثل كتاب «كشف الأسرار»، والتي كان قدّمها لنا خلال حقبتين تاريخيّتين: إحداهما قبل انتصار الثورة الإسلامية عام 1979م، وثانيتهما بعد الثورة؛ أي ما بين عام 1979م إلى عام 1989م.

---

(1) زن، مجموعه آثار 21: 4.

وقد جمعت مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ هذه الأعمال في المجلّد الثامن من مجموعة (تبيان)، تحت عنوان: «مكانة المرأة في فكر الإمام الخميني»، ثم نشرتها عام 1995م، نعم، بعض ما جاء في هذه المجموعة كان قد نُشر سابقاً بعناوين عدّة مختلفة، مثل: «سِمَات المرأة في كلام الإمام الخميني».

والذي يُمكن استخلاصه من هذه المجموعة من الكلمات والكتابات أنّ **الإمام الخميني** كان يركّز على الهويّة الإنسانيّة للمرأة، وتساويها مع الرجل في الكمالات الإنسانيّة، ولهذا لابدّ من رفع العوائق أمام مشاركتها الاجتماعيّة، ثم إقحامها مجال العمل الاجتماعيّ ـ السياسيّ، والعلميّ؛ لتؤدّي دورها بنشاط وحيويّة، ذلك كلّه كان مصحوباً عند **الخمينيّ** بالتأكيد على دور المرأة في الأمومة وحفظ الأسرة، بوصفها البناء الرئيس للمجتمع البشريّ.

هذا، وقد كُتبت مقالات، وكتب، ورسائل جامعيّة عديدة حول المرأة عند **الإمام الخمينيّ** وتحليل آرائه في هذا المضمار، كما عُقدت ملتقيات وندوات عدّة أيضاً في هذا الخصوص[1].

6 ـ نتاجات آية الله **جوادي آملي**

ألقى آية الله **الشيخ عبدالله جوادي آملي** دروساً لطالبات جامعة الزهراء في مدينة قم، عام 1990 ـ 1991م، وقد تعرّض أثناءها

---

(1) راجع: مجموعة مقالات كنگره بين المللي جايگاه ونقش زن از ديدگاه إمام خميني، مجلدين، مهر ماه 1378هـ . ش/ 1999م؛ وإمام خميني والگوهاي دين شناخت در مسائل زنان، سيد ضياء مرتضوي، دفتر تبليغات إسلامي، قم، 1382/ 2003م؛ ومدل اجتماعي جايگاه ونقش زن مسلمان در جامعه إسلامي بر أساس ديدگاه **إمام خميني**، فاطمة صفوي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة طهران، 1369 ـ 1370هـ . ش/ 1990 ـ 1991م.

لبعض القضايا المرتبطة بالمرأة، وقد طُبعت هذه السلسلة من المحاضرات في كتاب حمل عنوان «المرأة في مرآة الجمال والجلال الإلهيين» (وقد تُرجم إلى العربية)؛ وذلك بعد تصحيحه وإعادة صياغته، عام 1990م.

ويُمكن تصنيف آية الله **آملي** امتداداً لأفكار **العلامة الطباطبائيّ** تماماً مثل الأستاذ **مطهريّ**، ورغم أنّ **آمليّ** قد تقدّم خطوةً نحو الأمام في معالجة الهويّة الإنسانيّة للمرأة، مُتخطياً الاعتماد على النصّ القرآنيّ لإثبات ذلك، إلى الاعتماد على كلّ من الفلسفة والعرفان أيضاً، بُغية إيضاح الهويّة الإنسانيّة في إطار هذين العلمين؛ لتنجلي أمام المختصّين بهما.. ضاعف من المساهمة التحليليّة الكلاميّة للاختلافات الفقهيّة والحقوقيّة بين الطرفين بما يتخطّى مساهمة **الطباطبائيّ والمطهريّ**، فتناول موضوعات عدّة هي: بلوغ المرأة (352 ـ 355)، ومرجعيّة المرأة (281 ـ 383)، ولزوم قضاء الولد الذكر ما فات الوالد من الصلاة والصيام (410 ـ 411)، ونبوّة المرأة (231)، وقضاء المرأة (383)، وشهادتها (346 ـ 347)، واختلاف الديّة (401 ـ 404)، واختلاف الإرث (404).

ونستعرض هنا بعض الآراء الجديدة لآية الله **آملي** والتي جاءت في هذا الكتاب:

1 ـ يجوز للمرأة تولّي المرجعيّة للنساء فقط (376).

2 ـ يقبل النبوّة الإنبائيّة للنساء، وما يختصّ به الرجال إنّما هو النبوّة التشريعيّة (231).

3 ـ تجوز إمامة المرأة للنساء (376).

4 ـ يجب على الولد الأكبر قضاء صيام الأمّ وصلاتها أيضاً (411).

وفي ختام هذا البحث، لابدّ لنا أن نُشير إلى كتابٍ آخر يُواصل في طروحاته هذا المسير أيضاً، وقد كان نُشر هذا الكتاب قبل هذه الكتب جميعها، واحتوى الموضوعات الدينيّة ودافع عنها أيضاً.

وهذا الكتاب هو: «حقوق المرأة في أوروبا والإسلام» لمؤلّفه **حسن الصدر**، كان الكتاب قد نشر عام 1940م، ثم أعيدت طباعته من جانب (انتشارات فراهاني) عام 1948م.

يُخصّص المؤلّف القسم الأكبر من الكتاب لأبحاث تاريخيّة في الثقافة والبلاد غير الإسلاميّة، كما يستعرض الأبحاث الحقوقيّة لسائر البلدان أيضاً، وضمن ذلك يذكر وجهة نظر الإسلام ثم يُدافع عنها.

يذهب المؤلف في قراءته لشخصيّة المرأة إلى أنّ هناك وجهتي نظر ضعيفة في هذا المجال: إحداهما: أنّ ضعف النساء وعجزهنّ أمرٌ ذاتيّ لهنّ، وثانيتهما: إنّ ضعفهنّ أمرٌ تاريخيّ وثقافيّ فُرض عليهنّ فرضاً (262 ـ 263)، أمّا المؤلّف فيذهب إلى خطأ الرؤيتين؛ على أساس أنّه لابدّ يقال: إنّ الرجل والمرأة هكذا، ولا ينبغي تصوّر ضعف أحدهما وقوّة الآخر حتى نبحث عن جذور هذه المعادلة وأساسها.

يكتب فيقول: «**إنّ البناء الجسديّ والعقليّ، الماديّ والمعنويّ، لهاتين الطبقتين، ووظيفتهما وخصائصهما، يختلف تماماً بعض عن بعض، فالمرأة إنّما كوّنت لخصائص خاصّة وهدف خاص محدّد، أمّا الرجل فكان خلقه لوظيفةٍ أخرى، وطورٍ آخر**» (264 ـ 265).

ويعتقد الكاتب أنّ حوّاء خُلقت من ضلع آدم (73)، لكنّه يذهب إلى أنّ المرأة عنصر فاعلٌ ومؤثّر في الحياة الأُسريّة، بل يُمكنها مشاركة الرجل في أغلب الشؤون الاجتماعيّة، في جدّه وسعيه (72)، ويذهب أيضاً إلى لزوم تعليم النساء وتربيتهنّ، وإلّا كان

العقل والإحساس الذي خلقه الله فيهنّ ـ كالرجل ـ عبثاً ولغواً (72).

ويشرّح المؤلّف مبرّرات الطلاق في الإسلام وكونه تحت تصرّف الرجل، فيُبيّن الحكمة في ذلك (231، 238)، وكذا الحال في دفاعه عن تعدّد الزوجات (202 ـ 207)، وقانون الإرث (260).

ونلخّص ـ في ختام الحديث ـ أهمّ آراء هذا الاتّجاه ونظريّاته كالتالي:

1 ـ الاعتقاد بالهويّة الإنسانيّة المتساوية عند الرجل والمرأة.

2 ـ الاعتقاد بوجود اختلافات بين الرجل والمرأة في بعض المجالات، مثل: الاختلافات الجسديّة، والنفسيّة، والعاطفيّة، وبعبارةٍ أُخرى: يقلّص هذا الاتّجاه دائرة الاختلافات هذه نسبةً لما كان يراه الاتّجاه الأوّل.

3 ـ الاعتقاد بجواز المشاركة الاجتماعيّة للمرأة، بل رجحانها.

4 ـ تقديم تفسيرات كلاميّة عقلانيّة للاختلافات الحقوقيّة بين الرجل والمرأة.

الاتّجاه الكلاميّ ـ الاجتماعيّ: المنهج والخطاب

وما يُمكن اعتباره منهجاً لهذا الاتّجاه هو:

1 ـ الاهتمام بالنصّ القرآنيّ، سيما ما يتعلّق بشخصيّة المرأة وحضورها الاجتماعيّ.

2 ـ الاعتقاد بضرورة تصفية الأحاديث.

3 ـ الاعتقاد بضرورة التعقّل في فهم النصوص الدينيّة وتفسير أحكامها كلاميّاً.

4 ـ الأخذ بعين الاعتبار تأثير الثقافات غير الدينيّة، والسعي لتصفيتها و..

الاتّجاه الثالث: الاتّجاه الفقهيّ ـ الحقوقيّ (2000م ـ ....)

برز إلى الواجهة بداية الألفيّة الثالثة اتّجاهٌ جديد، هو الاتّجاه الثالث، ويذهب رموز هذا الاتّجاه إلى الأخذ بعين الاعتبار الواقعَ ورعاية الأصول والضوابط التي تحكم الفقاهة والاجتهاد، وإعادة قراءة المصادر الدينيّة، مُعتقدين أنّ ذلك يُساهم في التوصّل إلى نظريّات جديدة على الصعيد الحقوقيّ.

وفي الحقيقة، يُقيّم هذا الاتّجاه كيانه على أضلاع ثلاثة هي:

1 ـ الأخذ بعين الاعتبار الواقع الخارجيّ.

2 ـ مراعاة قواعد الاجتهاد وضوابط العقل الفقهيّ.

3 ـ إعادة قراءة المصادر الدينيّة من جديد.

لم تصلنا من هذا الاتّجاه نتاجات مدَّونة تتعلّق بشخصيّة المرأة وهويّتها الحقيقيّة، وكذا بعض المجالات الأُخرى مثل: الأسرة والمشاركة الاجتماعيّة، إلّا أننا نظن أنّ هذا الاتّجاه يتبنّى ـ في الحدّ الأدنى ـ أصول الاتّجاه الثاني على صعيد شخصيّة المرأة وهويّتها، فيُدافع عن الهويّة المُشتركة للرجل والمرأة.

كما أنّنا نرى أنّ رؤية هذا التيّار للفوارق ما بين الرجل والمرأة تظلّ أقلّ ممّا هو عند الاتّجاه الثاني، فضلاً عن الأوّل، وأمّا على صعيد المُشاركة الاجتماعيّة فلم يصلنا شيء مكتوب وصريح يتحدّث عن ذلك، إلّا أنّ لازم بعض الآراء مثل: عدم شرطيّة الذكورة في مرجع التقليد، ورئاسة الجمهوريّة، والقضاء، والوليّ الفقيه و.. عدم سدّ باب المُشاركة بوجه النساء.

أمّا على الصعيد العائليّ، فإنّ لازم بعض النظريّات المطروحة لدى هذا الاتّجاه هو الاعتقاد بحظٍّ أكبر للمرأة في هذا المضمار، مثل استقلال البنت الباكر في الزواج، وجواز خروج المرأة من منزل زوجها بغير إذنه، وبعض الموارد الأُخرى.

ونشرع ـ أولاً ـ بطرح آراء مؤسّسي هذا الاتّجاه ورموزه، طبقاً للتسلسل الزمني لنشر أعمالهم، ثم نحاول الخروج بما نستنتجه منهجاً لهذا الاتّجاه.

1 ـ نتاجات آية الله الشيخ **يوسف الصانعي**

آية الله **صانعي** رائد طرح الآراء الفقهيّة الجديدة على شكل فتوى في الرسالة العمليّة في العصر الحاضر، فرغم أنّ طرح الأبحاث النظريّة والتحليليّة الجديدة المتعلّقة بقضايا المرأة كان أمراً سائداً في جلسات الدرس العلميّ أو عبر محاضرات فكريّة، إلّا أنّ إدراجها في الرسالة العمليّة على شكل فتوى قلّما نجده فيما يخصّ قضايا المرأة.

طُبعت رسالة صانعي العمليّة عام 1414هـ ، وقد اجتذبت فتواه المتعلّقة ببلوغ الفتاة المحافل العلميّة والحوزويّة.

وبعد ذلك، بتْنا نُلاحظ آراء أُخرى له في هذا المجال، إمّا ضمن استفتاء وعلى شكل فتوى صادرة، أو ضمن حوارات علميّة، ويُمكننا هنا ذكر حوار أجرته مجلّة (بيام زن) العدد: 63، 64 معه، وكذا فصليّة (متين)، العدد الثاني، ربيع عام 1999م، كما يلاحظ بعض الموضوعات ذات الصلة في كتابه (فقه الثقلين) (155 ـ 204، 208 ـ 230) أيضاً.

والموارد التي يوجد فيها للشيخ **الصانعي** رأيٌ جديد هي:

1 ـ لا تُشترط الذكورة في مرجع التقليد[1].

2 ـ لا تُشترط الذكورة في الوليّ الفقيه[2].

---

(1) الرسالة العملية: 6، مسألة: 2؛ وفصلية (متين)، العدد 2: 20.

(2) فصلية (متين) العدد 2: 20 ـ 21.

3 ـ يُمكن للمرأة تولّي منصب القضاء[1].

4 ـ بلوغ البنت يكون بالحيض، وفي المرحلة اللاحقة ثلاث عشرة سنة[2].

5 ـ ديّة الرجل والمرأة في قتل الخطإ و«شبه العمد» متساوية[3].

6 ـ تجوز إمامة المرأة لجماعة النساء[4].

7 ـ يُمكن للمرأة تولّي رئاسة الجمهورية[5]..

8 ـ إنّ تعدّد الزوجات مشروط بإحراز العدالة ويُمكن وضع ذلك في القوانين[6].

9 ـ تساوي الرجل والمرأة في الاستفادة من وجود «العيب» لفسخ النكاح[7].

10ـ إنّ اشتراط خروج المرأة بإذن زوجها ثابتٌ حتى يبلغ حدّ أذية المرأة و.[8]..

11ـ لا يُشترط إذن الأب في زواج البنت البالغة الرشيدة[9].

---

(1) فصلية (متين): 21.

(2) الرسالة العملية: 514؛ مسألة: 92؛ وفصلية (متين)، العدد 2: 11.

(3) الرسالة العملية: 515، المسألة: 101؛ وفصلية (متين)، العدد 2: 26؛ وفقه الثقلين، كتاب القِصاص: 162 ـ 204، 208 ـ 230.

(4) الرسالة العملية: 233؛ مسألة: 1443.

(5) فصلية (متين)، العدد 2: 21.

(6) شهرية (پيام زن)، العدد 64: 7 ـ 8.

(7) المصدر نفسه: 9؛ ورسالة توضيح المسائل: 383.

(8) المصدر نفسه، ورسالة توضيح المسائل: 397.

(9) المصدر نفسه: 10؛ ورسالة توضيح المسائل: 392.

12ـ للصغير والصغيرة حقّ فسخ النكاح بعد بلوغ كلّ منهما[1].

13ـ ترث المرأة من الأموال المنقولة وغير المنقولة للزوج، غايته أنّها في الأموال غير المنقولة ترث من القيمة[2].

14ـ «الحبوة» وإن كانت من مختصّات الولد الذكر الأكبر، إلّا أنّها تُحسب له من سهمه في الإرث لا خارج السهم[3].

2 ـ أعمال الدكتور **حسين مهرپور** (المولود عام 1943م)

يسعى د. **مهرپور** في كتابه «حقوق المرأة» الذي طبعته مؤسسة نشر صحيفة اطلاعات الإيرانية عام 2000م، ويشتمل على عشر مقالات كان كتبها في المجلات الداخلية والخارجية، وألقاها في ملتقيات ومنتديات مختلفة ما بين عام 1993م وعام 2000م... يسعى لفتح نافذة جديدة للاجتهاد في ما يخصّ القضايا الحقوقية للمرأة والتي تحوّلت إلى أزمة وإشكالية في العصر الحديث.

يعتمد **مهرور** في هذه الموضوعات على القرآن الكريم للوصول إلى رأيه الجديد، مثل مسألة القِصاص (248 ـ 249)، وقضاء المرأة (356 ـ 358)، وجواز نكاح البنت البالغة الباكرة العاقلة بدون إذن وليّها (84 ـ 85).

كما يحاول د. **مهرپور** التشكيك في بعض الآراء القديمة؛ لتأمين مجال لقراءة جديدة في هذا المضمار، مثل: بحثه حول مسألة الدية (277 ـ 279)، وشهادة المرأة (302 ـ 303، 309 ـ 310)، وجعل حقّ الطلاق بيد الرجل (199 ـ 203)، وتعدّد الزوجات (100 ـ 103).

3 ـ نتاج آية الله الشيخ **إبراهيم الجنّاتي** (المولود عام 1933م)

---

(1) شهرية (پيام زن).

(2) المصدر نفسه: 11 ـ 12، والرسالة العملية: 462.

(3) المصدر نفسه: 12.

يعدّ آية الله الشيخ **إبراهيم الجنّاتي** من رادة الاتّجاه التجديديّ الذين حقّقوا تحوّلاً في مناهج الاجتهاد وأساليب الدفاع عن الفقه الإسلاميّ، معتمداً ـ مع الأخذ بعين الاعتبار التحوّلات الحياتيّة الجديدة ـ على المصادر الأصيلة للاجتهاد، وعلى هذا الأساس الفكريّ والأداء العلميّ لم تغب قضايا المرأة عن أعماله وقراءاته، وبالرغم من عدم وجود كتاب مستقلّ له مختصّ بقضايا المرأة وحقوقها، إلّا أنّ له مساهمات كثيرة جدّاً ومشاركات عديدة في ندوات وملتقيات مختلفة، كانت له فيها محاضرات أو مقالات تناول فيها القضايا الحقوقيّة والفقهيّة للنساء.

وقد نشرت الرسالة العمليّة لجنّاتي عام 2002م، كما طُبع الجزء الثاني منها، وهو عبارة عن مجموعة استفتاءات، عام 2003م.

وقد طرح آية الله **جناتي** في رسالته العمليّة جملةً من الآراء الجديدة، وهي وإن لم تحظ بامتياز علميّ وتحليليّ، إلّا أن امتيازها في صدورها على شكل فتاوى وآراء اجتهاديّة، فمن مزايا هذه الرسالة العمليّة، إضافةً إلى استعراضها تاريخ الاجتهاد ومراحله (ج1: 3 ـ 48)، وبيان خصائص الرسالة العمليّة (ج1: 48 ـ 57)، أنّها تبيّن المنهج الاجتهاديّ الجديد الذي تقوم عليه هذه الفتاوى والآراء.

ونستعرض ـ أولاً ـ ميّزات هذا المنهج، ثم نُعقّب ذلك ـ ثانياً ـ بسرد بعض الآراء والفتاوى المتعلّقة بالمرأة.

ميّزات المنهج الاجتهاديّ الجديد عند **جنّاتي**

من المناسب الإشارة سريعاً وعابراً لخصائص هذا المنهج الاجتهاديّ الجديد، وهي عبارة عن:

1 ـ قيامه في مجال الاجتهاد على أساس الأصول المُعتبرة

والعناصر الرئيسة للاستنباط، وذلك عقب إعادة النظر، وكذلك رصد الظروف المُحيطة بزمن صدور النصّ ومخاطبه، اعتماداً على منهج أصوليّ معتدل، يُجانب **النزعة الإفراطيّة**.

2 ـ إنّ هذا المنهج يشهد حضوراً في مجال الاجتهاد، على الصعيدين: النظريّ والعمليّ، وعلى صعيد الفتوى أيضاً، وهو يتجنّب المنهجين: الأخباريّ والأصوليّ القائمَين على الاحتياط.

3 ـ تعميم الأحكام والموازين الاجتهاديّة للمجال الفرديّ، والاجتماعيّ، والاقتصاديّ، والثقافيّ، والطبّي، والفنّي، والحكوميّ، وهذا ما يغدو ميسوراً للمجتهد عندما يتمكّن من فهم ظروف زمانه، وحاجات المجتمع، وقضايا الدولة، بصورة متصلةٍ بمصادر الاجتهاد ومنابعه الرئيسة.

4 ـ ممارسة عمليّات التفريع والتطبيق، أي إعادة الحوادث الواقعة والفروع المُستجدّة وإرجاعها إلى الأصول الأساسيّة، كما وتطبيق القوانين العامّة على مصاديقها الخارجية.

5 ـ الدراسة الكاملة والمستوعبة لأبعاد القضايا المتناوَلة، ووزنها طبقاً لوقائع الأيّام وظروف العصر، والحقائق الخارجيّة وخصوصيّاتها.

6 ـ دراسة مستوعبة لخصائص موضوعات الأحكام، سواء الخصائص الداخليّة والخارجيّة، وهي التي يلعب تحوّل الزمان وظروفه دوراً كبيراً في تكوينها وبلورتها، وهو ما يبعث على إخراج الموضوع ـ ومن ثمّ الحكم ـ عن دائرة الأصل الشرعيّ الأوّل؛ ليدخل تحت أصل أو قاعدة شرعيّةٍ أُخرى.

7 ـ دراسة ملاكات الأحكام في غير **المسائل العباديّة**؛ أي مجال

الاجتماع والحكومة، وذلك عبر السبيل العقليّ؛ ذلك أنّ معونة التحليل العقلي هنا يُمكنها أن تساعدنا على التوصّل لاكتشاف مِلاكات الأحكام وعللها، بحيث يسري الحكم إلى موردٍ آخر لا نصّ فيه عبر اكتشاف سريان الملاك إليه.

8 ـ رعاية ما تقضيه أحوال المجتمعات والأزمنة في عمليّة تطبيق الأحكام وإجرائها، ذلك أنّه من دون رعاية هذا الأمر من الممكن أن نخرج بنتائج مؤسفة للمجتمع ككلّ.

نعم، فالمطّلعون يعلمون أنّ نبيّ الإسلام كان يُراعي دوماً في تطبيقه للشريعة الإسلاميّة الإلهيّة ظروفَ العصر والأوضاع الزمانيّة، وكذا الأعراف وأحوال الناس، وثمّة نماذج عديدة لهذا الأمر، وكلّ من يريد الاطلاع على هذا الأمر يُمكنه مراجعة كتابنا «المناهج العامّة للاستنباط».

إنّ مراعاة هذا المنهج للمجتهد يُمكنها أن تساعده على فهم ظروف العصر وأوضاع المجتمع، وثمّة خصائص أخرى لا حاجة لبيانها الآن.

على أية حال، إنّ مراعاة هذا المنهج في استنباط الأحكام لا يُمكّن المجتهد من حلّ المعضلات الفرديّة فحسب، بل يجعله قادراً على مواجهة الأحداث والظواهر الاجتماعيّة والحكوميّة.

والذي يُلاحَظ أنّ تنظيم مسائل هذه الرسالة العمليّة التي جاءت على شكل سؤالٍ وجواب، كان يُراعي في بعض المسائل الظروف المذكورة، وهو ما يُؤمل أن يكون مفيداً للمؤمنين (ج2: 25 ـ 26).

أمّا الآن، فنذكر بعض الآراء والنظريّات الجديدة عند **جناتي** فيما يخصّ قضايا المرأة، وهي:

1 ـ لا يُشترط في مرجع التقليد أن يكون ذكراً رجلاً (1: 62).

2 ـ يُشترط في إمام الجماعة: البلوغ، والعقل، والتشيّع الإثنا عشري، والعدالة، وطهارة المولد، والأداء والقراءة الصحيحة للصلاة، وإذا ما كان المأموم ذكراً لزم أن يكون الإمام ذكراً أيضاً (1: 281).

3 ـ يجب الستر على المرأة لكلّ بدنها عدا الوجه والكفين عن غير المحرم، إلّا أنّه ليس هناك نوعٌ خاص من اللباس، فيكفي فيه أيّ وسيلة تحقّق الستر، إلّا أنّه لا شكّ في أنّ الشادور (العباءة الإيرانية) لباس ساترٌ جيّد للمرأة، لكن النساء العاملات في المؤسّسات الإدارية، والطبّية، والجامعات، وفي الميادين السياسيّة والاجتماعيّة يلزمهنّ ارتداء ساتر يحوي تمام الشرائط اللازمة ويكون أفضل من غيره، وهو الذي يمكّنهم أكثر من حفظه ومراعاته (1: 531 ـ 523).

4 ـ لا مانع من تصدّي المرأة الحائزة على الشروط لمقام القضاء.

5 ـ لا إشكال في تصدّي المرأة لسائر المناصب الاجتماعيّة، والسياسيّة، والعلميّة، والثقافيّة، والفنّية، والإداريّة، والرئاسيّة و.. عندما يكون بمقدورها تولّيها والقيام بوظيفتها، مع مراعاة الموازين الشرعية في السّتر وغيره.

6 ـ لا إشكال في مواصلة النساء دراستهنّ وتعليمهنّ في الجامعات وغيرها، حتّى لو كان الأساتذة رجالاً، أو كان المشاركون في جلسات الدرس من الرجال أيضاً، بشرط مراعاة الحدود الشرعيّة في اللباس وغيره.

7 ـ لا مانع من أن تتعلّم المرأة قيادة السيارة على يد رجلٍ، فتجلس إلى جانبه، بشرط عدم استلزام ذلك لأيّ حرام.

8 ـ لا يُشترط إذن الأب في زواج البنت المُدركة تماماً للمصلحة

والمفسدة ولا تقع تحت تأثير العواطف والمشاعر، فيكون قرار الزواج في يدها (1: 532).

9 ـ إنّ الطلاق وإن كان في يد الرجل، إلّا أنّه ثمّة موارد وحالات يُمكن أن يكون حقّ الطلاق فيها بيد المرأة ومنها:

أ ـ أن يقع ذلك شرطاً في ضمن العقد، إذ يُمكن أخذ أيّ شرطٍ في متن العقد لا يكون مخالفاً لطبيعة العقد ذاته، لقد سهّلت الشريعة الإسلامية هذا السبيل ويسّرته حتّى يكون بيد الطرف الآخر هذا الحقّ، وتحديد زمان الطلاق، وعليه، يُمكن للمرأة الشرط في متن العقد أن تكون وكيلةً عن الزوج في طلاقها، لا فرق بين أن تكون هذه الوكالة مطلقةً، بمعنى أنّ لها ذلك في أيّ وقت، فتطلّق عنه، أو تكون مشروطةً؛ بمعنى أن يكون الطلاق مشروطاً بسوء معاملة الزوج أو عدم أدائه للنفقة، أو زواجه من امرأةٍ ثانية.

ب ـ العسر والحرج في الحياة، فحتّى لو لم تضع المرأة الشرط المذكور سابقاً ضمن عقد الزواج، يُمكن لها إبطال مفعول العقد في الحالات التالية:

أولاً: عدم أداء الزوج الحقوق الواجب عليه أداؤها، ولا يُمكن إجباره.

ثانياً: سوء معاملة الزوج ومعاشرته لزوجته بحيث يكون تحمّل ذلك حرجاً على الزوجة.

ثالثاً: الأمراض المعدية العسيرة العلاج والتي تهدّد دوام الحياة الزوجيّة.

ج ـ غَيبة الزوج وفقدانه ضمن الشروط المحدّدة لذلك.

د ـ حالات وجود العيوب الخاصّة بالزوج والموجبة لحقّ فسخ عقد الزواج من دون إيقاع الطلاق (ج1: 534 ـ 535).

10ـ يُمكن للمرأة ـ ودون رضا الزوج ـ الحيلولة دون الحمل، إلّا أنه لا يمكن للرجل دون رضا زوجته إجبارها على الحمل، أمّا لو رضيت فلا بأس (1: 535).

11ـ للمرأة حقّ حضانة الولد الذكر إلى عامين والأنثى إلى سبع سنوات لتنتقل الحضانة بعد ذلك إلى الأب، وهذا الحكم ليس تعبّدياً لا يقبل الإسقاط، إنّما هو صرف حقّ من الحقوق.. والقانون المدنيّ يرى ذلك أيضاً.

12ـ لم تشرّع الحضانة للوالد والوالدة بدون قيد أو شرط، إنّما كان تقنينها مقيّداً بصلاحيّة صاحب الحق وقُدرته على إدارة أمور من يتولّى حضانته، وعليه فإذا كان الوالد أو الوالدة لا يملكان صلاحيّة حضانة الولد من الناحية الأخلاقيّة، والاجتماعيّة، والدينيّة وغيرها، أو كانت لديه هذه الصلاحية لكنّه لم يقم بوظيفته على الشكل الصحيح اللائق، يسقط حقّه في الحضانة، ويُمكن للحاكم الشرعيّ حينئذٍ إحالة الولد إلى الطرف الآخر أو إلى شخص ثالث.

13ـ إنّ ظهور البلوغ عند البنت يكون بالعادة الشهريّة (الحيض)، أمّا إذا لم تأتها العادة الشهريّة لأسباب في الطبيعة أو المزاج أو.. فعليها الرجوع إلى عادة قريباتها، فتجعل عادتهنّ زماناً لبلوغها.

14ـ لابدّ للمرأة من أخذ إذن الخروج من المنزل إذا كان في خروجها منافاةً لحقّ الزوج، أمّا مع عدم المنافاة فلا يُعتبر إذنه، وعليه، ففي هذه الحالة يُمكن للمرأة الخروج من منزلها

دون إذن زوجها للتعلّم والتعليم، والقيام بالنشاطات الاجتماعيّة، أو الأعمال السياسيّة، مع مراعاة الحدود الإسلاميّة، وكذلك لها الخروج لزيارة أسرتها من والدها وأمّها و..، دون أن تحتاج إلى شرط ذلك ضمن عقد الزواج (1: 537).

الاتّجاه الفقهيّ ـ الحقوقيّ: المنهج والأسلوب

يُؤكّد رجال هذا الاتّجاهـ إلى جانب الالتزام بالضوابط الفقهيّة المشهورة والقواعد الاجتهاديّة المسلّمة ـ على جملة نقاط هي:

1 ـ التركيز على القرآن الكريم في الاجتهادات الفقهيّة والحقوقيّة.

2 ـ الأخذ بعين الاعتبار واقع الحياة.

3 ـ إعادة النظر بالمصادر والمنابع الدينيّة.

4 ـ التفكيك بين الأحكام الدائمة الثابتة والأحكام المرحليّة المؤقتة.

5 ـ الاعتقاد بإمكان كشف مقاصد الشريعة وعِلل الأحكام في غير العبادات. وقد سبق أن تحدّثنا عما طرحه آية الله **الجنّاتي** في بحثه عن سِمَات المنهج الاجتهاديّ الجديد، وذكرنا هناك نقاطاً ثماني تعرّض هو لها، والنقاط رقم1، 5، 6، 7، 8، من تلك النقاط تعبّر عن المحاور الخمسة التي ذكرناها هنا[1].

ومن يُراجع كتاب (حقوق المرأة) للدكتور **مهرور** يلاحظ مدى إصراره في أكثر الموضوعات التي تناولها على القرآن الكريم، كما تعرّض ـ إجمالاً ـ لهذا الأمر في مقدّمة كتابه، مركّزاً على ملاحظة

---

(1) الرسالة العملية 2: 25 ـ 26.

واقع الحياة والظروف الموضوعيّة[1].

والأمر الذي لابدّ لنا من إيضاحه ـ دفاعاً عن أنصار هذا الاتّجاه ـ هو أن أخذ الحياة والظروف الموضوعيّة بعين الاعتبار لا يعني إصدار رأي فقهيّ على أساس هذا الواقع، وإنّما يعني أن هذا الاهتمام من جانب الفقيه يجعله يطلّ بوعي أكبر على مصادر الأدلّة، ولا يعني ذلك أيضاً أنّ الواقع الحياتيّ يجب فرضه وإسقاطه على النصّ الدينيّ، وإنّما صيرورة هذا الواقع سبباً لرؤية الزوايا المختلفة للنصوص الدينيّة، ممّا يدفع إلى ممارسة مزيد من الدقّة والضبط في الكلمات، والمصطلحات الواردة في النصوص، وكذا بُنية النصوص، وظروف صدورها و..

مساهمات معاصرة في قضايا المرأة

ونستنسب ـ لمواصلة هذا البحث ـ استعراض وجهات نظر بعض الشخصيّات الأُخرى التي قدّمت مساهمات في قضايا المرأة أيضاً.

1 ـ آراء آية الله الشيخ **محمد هادي معرفت**

يُعدّ الشيخ **معرفت** من الأساتذة البارزين في الحوزة العلميّة، والمراكز التعليميّة العالية، وهو فقيه مشهور ومفسّر معروف أيضاً.

وبمراجعة نتاجاته لاحظنا وجود بعض الآراء الجديدة عنده في مسألة المرأة، ومنها:

1 ـ ما ورد في كتابه: «شبهات وردود حول القرآن الكريم» إلى أنّ الآية 34 من سورة النساء، والتي تتحدّث عن ضرب المرأة وتأديبها منسوخةٌ بالنسخ التمهيديّ، لذا فهو يرى أنّ مسألة

---

(1) مهرپور، حقوق زن: 25 ـ 26.

ضرب المرأة قد نُسخت تدريجيّاً بمرور الأيام من جانب الرسول[1].

2 ـ يرفض العلّامة **معرفت** في مقالةٍ له في مجلّة (دادرسي) التمييز المشهور بين الفقهاء في مسألة عيوب فسخ النكاح بين الرجال والنساء، ويذهب إلى أنّ هذه العيوب تُعدّ سبباً للفسخ بالنسبة للرجل والمرأة معاً[2].

3 ـ يأخذ **معرفت** بنظريّة **الفيض الكاشاني في** مسألة بلوغ البنت، وهو اختلاف سنّ البلوغ باختلاف طبيعة التكاليف، أي أنّه في العبادات مثل: الصلاة، والصوم، والحج.. يكون بلوغ البنت بثلاثة عشر عاماً أو بالحيض[3].

4 ـ يرفض الشيخ **معرفت** في مسألة سنّ اليأس للمرأة التفصيل المشهور والقاضي بالتمييز بين المرأة القرشيّة وغير **القرشيّة**، معتبراً ذلك أمراً خارجاً عن البُنية الفسيولوجيّة العضويّة للمرأة[4].

5 ـ يُثبت حقّ الحضانة للأم إلى سبع سنوات، بلا فرق بين أن يكون الطفل ذكراً أو أنثى[5].

ويجدر الإشارة إلى تبنّي الشيخ **معرفت** الرأي المشهور في مسألة قضاء المرأة أو تولّيها المناصب الاجتماعيّة، من هنا لا يراها

---

(1) شبهات وردود حول القرآن الكريم: 157 ـ 158؛ وفصلية: پژوهشهاي قرآني، العدد 25 ـ 26: 46.

(2) مجلة دادرسي، العدد 3: 5 ـ 8، عام 1997م.

(3) بلوغ دختران: 137 ـ 138؛ ومجلّة الفكر الإسلامي، العدد 3 ـ 4: 58 ـ 59.

(4) المصدر نفسه: 54.

(5) شبهات وردود حول القرآن الكريم: 139.

صالحةً لتولّي مثل هذه المناصب والمسؤوليّات[1]، كما تبنّى القول المشهور في الإرث، والدية، والشهادة، والطلاق، والحجاب، وتعدّد الزوجات، مشيراً إلى بعض الحِكَم من وراء مثل هذه التشريعات[2].

وقد ذهب **معرفت** في تفسير آية: **﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾** (البقرة: 228)، إلى اعتبار الدرجة المذكورة القوامةَ وإدارة الرجل شؤون الأسرة، وأنّها إنّما مُنحت للرجل لما عنده من عناصر تكوينيّة تساعده على حمل هذه المسؤوليّة، ناقلاً عن محمّد عبده أنّ هذه الآية تضع مسؤوليّةً على كاهل الزوج ووظائف، وهي إدارة مسؤوليّة الحياة العائليّة[3].

2 ـ نظريّات السيّد **محمد الموسوي البجنوردي**

يقدّم السيّد **محمد البجنوردي** في بعض مقالاته وحوارته ومشاركاته في بعض المؤتمرات العلميّة بعضَ المواقف من قضيّة المرأة أبرزها:

أولاً: رفض الرأي المشهور في بلوغ البنت، مُعتقداً: «**أنّ بلوغ البنت عبارة عن وصولها إلى حدّ من الرشد والنموّ الجسديّ والجنسيّ تُصبح مؤهلةً معه للإنجاب.. وعليه فالبلوغ أمر طبيعيّ تكوينيّ في البشر وليس شأناً تعبديّاً، وعليه فلا معنى لأن يَتّبع هذا الأمر التكوينيّ سنّاً محدّدة**»[4].

---

(1) فصلية (حكومت إسلامي)، العدد 4: 39 ـ 54.

(2) شبهات وردود حول القرآن الكريم: 124، 129، 132، 139، 158، 162.

(3) المصدر نفسه: 121.

(4) فصلية فرزانه العدد 8: 21 ـ 24.

ثانياً: يتحدّث **البجنوردي** حول آية القوامة فيقول: «**إنّها شبهات تلك التي يُثيرها بعضهم، وهو أنّ هذه الآية الشريفة تُعلن الرجل زعيماً ورئيساً وآمراً ومسؤولاً عن المرأة في أمر المنزل، والحال أنّ هذه الآية لا دلالة لها أبداً على ذلك مطلقاً، على أساس أنّ البرهان العقلي يُخالف ذلك؛ فالرئيس لا يعني السيّد والأفضل، فسيّد القوم خادمهم، ورئيس الجماعة خادم لها، فعندما يقال في أسرة: أيّها الأب، الزوج، الرجل! مسؤوليّة الإنفاق عليك، فلا ينبغي أن يُفهم ذلك أنّه الأفضل في الأسرة أو أنّه أعقل أفرادها، إنّما ذلك أمر عقلانيّ وعرفيّ.**

إنّني أعتقد أنّ الآية لا تنفصل عن حكم العقلاء، فبإمكانك أن تسأل أي عربيّ لا يحمل خلفيّةً في هذا الموضوع: ما معنى هذه الآية؟ فسيقول: يقومون بأمور النساء في إنفاقهم ومعاشهم»[1].

ثالثاً: وفي موقفه من الانضمام إلى لجان محو تمام أشكال التمييز ضدّ المرأة، يذهب **البجنوردي** إلى: «**أنّه يُمكننا الاعتراف بذلك مع إبداء تحفّظات الشرع؛ انطلاقاً من الرؤية المتفائلة التي يحملها الفقهاء لعنصريّ الزمان والمكان وللفقه الحكوميّ أيضاً**»[2].

رابعاً: يتحدّث **البجنوردي** في حوارٍ له مع فصليّة (فرزانه)، في عددها الثامن، شتاء عام 1996م فيقول: « **..لكنني قلت لكم: ليس كلّ ما هو في الفقه جزءٌ من الدّين؛ وذلك أنّنا نحن الشيعة نعتقد بأنّ المجتهد يُخطئ ويُصيب، فكثيرة هي الموارد التي تُعتبر فقهيّاً حقوقاً خاصّة بالرجل أو المرأة أو يُنظر إليها على أنّها تختلف بين الرجل والمرأة يُمكن إعادة النظر فيها، إنّها قابلة لإعادة بحثها**

(1) مجلّة زنان، العدد 2: 28.

(2) فصلية (ياس نو)، العدد: 137: 15، 2003م.

ودراستها مجدّداً، مثل مسألة شهادة المرأة، وكذلك إرث الزوجة من زوجها المتوفّى، وكيفية القِصاص وألوانه، ومسألة الديّات، وتولّي المرأة القضاء، ومسائل أُخرى أيضاً مرتبطة بحقوق المرأة في الفقه المدنيّ والجزائيّ.. إنّ العالم اليوم ينظر إلى هذه الأحكام على أنّها تمييز ضدّ المرأة، إنّني أعتقد أنّه لو أعاد الفقهاء والحقوقيون النظر في هذه الموارد، ثم وردوها مرّةً أخرى برؤية منفتحة فإنّ كثيراً من هذه الأحكام سوف يتغيّر.. وعليه، أعتقد أنّ بالإمكان إجراء تغييرات في المواقف الفقهيّة من الكثير من الأحكام التي يُنظر إليها اليوم تمييزاً ضدّ المرأة»[1].

خامساً: ويقول **البجنوردي** في الحوار المذكور عينه: «**يقولون في الفقه: إنّ بإمكان الوالد أو الجدّ للأب عقد قران ابنته البالغة من العمر ثلاث أو أربع سنوات على رجلٍ يبلغ من العمر ثلاثين أو أربعين سنة، إنّني أرى هذا العقد باطلاً من أساسه؛ وأذهب إلى أنّه حيث كان العقد والزواج أمراً عقلانيّاً فإذا رأى العقلاء هذا العقد عديم المضمون والفائدة فسوف يكون عقداً باطلاً لا يملك من الصحّة شيئاً**»[2].

سادساً: ويقول أيضاً: «**إنّ الحكم بكون ديّة الرجل على الضعف من ديّة المرأة مسبّب عن تولّي الرجل مسؤوليّة الإنتاج الاقتصاديّ فيما المرأة ليست كذلك، وإنّما هي مُستهلكة فقط، فإذا ما بلغنا عصراً صارت فيه المرأة إلى جانب الرجل في الإنتاج الاقتصاديّ، فغدت مُنتجةً، ولم تعد أقلّ من الرجل، فمن المُمكن أن يترك ذلك أثراً على قوانين الديّة، فالموضوع مرتهنٌ لنمط**

(1) مجلّة فرزانه، العدد 8: 10.

(2) المصدر نفسه: 11.

استنتاجاتنا من الأدلّة، إنّ لديّ كلاماً وبحثاً في مسألة النفقة، وأنّها تقع على عاتق الرجل، إنّني أحتمل رجوع هذا الحكم إلى عدم كون المرأة مُتحمّلةً لأيّ مسؤولية في ذلك المجتمع، فلم تكن مُنتجةً بل كانت مُستهلكة، وأحتمل أنّه لو حصل تحوّل في وضع المرأة بحيث صارت مُنتجةً اقتصاديّاً كالرجل، وفاعلة في النموّ الاقتصاديّ فلن يظلّ الوضع كذلك بحيث تظلّ تقول: إنّ نفقة المرأة على الرجل.

إنّ الآية الشريفة تقول: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾، إنّها تذكر أنّ سرّ قوامة الرجل هو إدارته الاقتصاديّة للمنزل، فحيث كانت النفقة من شؤونه وعليه، فإذا ما رفعنا النفقة فمن الطبيعيّ أن ترتفع المسؤوليّة والإدارة؛ ذلك أنّ الآية تبيّن أنّ قواميّة الرجل مبنيّةٌ على إنفاقه.

واليوم انظروا في المجتمعات الأخرى غير الإسلاميّة، فحالها ليس قائماً على كون نفقة المرأة على الرجل، في المجتمعات التي يعمل فيها الرجل والمرأة معاً، ويؤمّنان مصاريف الحياة ومستلزماتها الماديّة، بل إنّ الحال عمليّاً كذلك في إيران؛ فالنساء عندما يعملن تدخل أموالهنّ إلى الأسرة، ويتداول الطرفان: الرجل والمرأة، هذا المال داخل المنزل.

إنّنا الآن ندرس الموضوع دراسةً نظرية، ومن وجهة نظري لابدّ من التركيز على هذا الموضوع، وهو هل تظلّ مسؤولية النفقة على الرجل في المجتمعات التي تساهم فيها المرأة ثقافيّاً وزراعيّاً وصناعيّاً؟! إنّ هنا تمييزاً لصالح المرأة، فنحن نحمّل الرجل متاعب النفقة على نفسه وعليها أيضاً، إنّ رأيي هنا أنّه لابدّ من البحث الجادّ في هذا الموضوع، ولا بدّ أيضاً أن نأخذ بعين الاعتبار

الظروف الحاليّة من ناحية الأوضاع الاقتصاديّة والتحوّلات الاجتماعيّة»[1].

سابعاً: حول إدارة الرجل للأسرة، يتحدّث **بجنوردي** في الحوار نفسه فيقول: «**إنّني على إيمان بأنّه لا يلزمنا القول دائماً بأنّ إدارة الأسرة مسؤوليّة الرجل، وأنّ القرارات لابدّ أن يتّخذها شخصٌ واحد، فأوضاع الأُسر مختلفة، فإذا ما واجهتم في موضعٍ ما امرأةً أقدر من زوجها على تدبير العيش وإدارة الشؤون الأسريّة فإنّ عليكم القول بأنّ مدير هذه الأسرة هو المرأة، إنّ هذا الأمر شبيهٌ بإدارة المجتمع، إنّنا في إدارة المجتمع ككل نبحث دائماً عمّن يملك إدارةً أقوى، فإذا ما خرجنا بنتيجةٍ تقضي بأنّ إدارة الأُسرة ليست من مستدعيَات الرجولة، وإنّما هي نتيجٌ طبيعيّ للنفقة التي يُقدّمها الرجل، وأنّ مسألة النفقة هذه لن يغدو لها وجود عندما تكون المرأة إلى جانب الرجل في الإنتاج، فعند ذلك يُمكننا القول: إنّ إدارة هذه الأسرة لابدّ أن نكلها إلى من هو أفضل من غيره في إدارة أمر المجتمع، تماماً كإدارة المدن أو البلاد، فكلّ من كانت نشاطاته الإداريّة أفضل كان أليق بصفة المدير واسمه، إنّني أعتقد أنّ الموضوع خاضع للتحوّل، فإدارة الأُسرة لا هي من مختصّات المرأة ولا الرجل، إنّما هي أمرٌ توافقيّ تواضعيّ تعاقديّ**»[2].

ثامناً: وحول تمكين المرأة نفسها جنسياً يقول: «**لا أعتقد أنّه كلّما أراد الزوج ـ ولو بشكلٍ غير متعارف ـ مقاربة زوجته لزمها الاستجابة له، إنّ هذا الأمر ثنائيّ الطرفين، ففي بعض الظروف لا تتمكّن المرأة من الاستجابة أصلاً، أو تكون رغبة الزوج غير عاديّة**

---

(1) مجلّة فرزانه، العدد 8، : 11 ـ 12.

(2) المصدر نفسه: 12.

تزيد عن الحدّ المعقول، وهنا لا تصبح المرأة ناشزةً، فعلى المرأة أن تُمكّن نفسها للزوج ضمن الحال المتعارفة لدى سائر النساء اللواتي يعشن ظروفها، نعم، في بعض الأحيان تأبى المرأة عن تمكين زوجها هادفةً إيذاءه أو الضغط عليه أو .. فتستفيد من هذا الموضوع سلاحاً لها، نعم، في حالةٍ من هذا النوع يُمكن للرجل الرجوع إلى القاضي وتقديم شكوى ضدّ زوجته»[1].

تاسعاً: وحول خروج المرأة من منزلها بدون إذن زوجها يقول: **«ما أذهب إليه أنّ للمرأة الخروج من منزلها إلّا إذا كان في خروجها ما ينافي حقّ الزوجين، كما لو كان الرجل في المنزل ويُريد أن يكون مع زوجته، أمّا عندما يكون الزوج نفسه في عمله، وأرادت المرأة الخروج من المنزل لعملٍ معيّن خارجه دون أن يُنافي خروجها حقوق زوجها وشأنه فلا يُشترط إذن الزوج في هكذا حال، إنّ هذا ما أعتقد به في هذا الأمر»**[2].

مواقف لل**بجنوردي** توحي بآراء مختلفة

وتجدر الإشارة إلى أنّ السيّد **البجنوردي** كان أجرى حواراً مع مجلّة (كتاب نقد) عام 2000م، تعرّض فيه لبعض قضايا المرأة، إلّا أنّ ما جاء في هذا الحوار يُنافي بعض ما جاء في حواره السابق، فهو يقول مثلاً: **«في تقنيّات العالم اليوم تُلاحظ خصوصيّات الأفراد، ويكون لها تأثير، نعم، على مستوى الحقوق العامّة لا تُؤخذ خصوصيّات الأفراد بعين الاعتبار؛ ذلك أنّه نوع من الطبيعة الإنسانيّة، ولا علاقة للأمر بالأمور الجنسيّة، لهذا تكون الحقوق متساوية.**

---

(1) مجلّة فرزانه، العدد 8، : 14.

(2) المصدر نفسه.

أمّا في الحقوق الشخصيّة، فإنّ جنس الإنسان وسائر خصوصيّاته الفرديّة تترك تأثيراً، وقد أبدى الإسلام هنا نوعاً من الظرافة والدقّة، فقد وضع النفقة مثلاً ضمن مسؤوليّات الرجل وكذا المسؤوليّات الاقتصاديّة، كما وضع ديّة العاقلة على عاتق الرجل، وعندما يجعل إرث المرأة على النصف من إرث الذكر؛ فإنّما ذلك لأنّ المرأة لا تتحمّل أيّة مسؤوليّة اقتصاديّة، وهذا معناه أنّ إضافة سهم الإرث للرجل لم يكن نوعاً من الامتياز له، وإنّما هو أمرٌ نشأ من تناسب الوظائف والصلاحيّات.

إنّ المُقنّن هنا ينظر إلى الأمور نظرةً واقعيّة، وهي أنّ هذا الإنسان هو الذي يُؤمّن لقمة العيش لهذا المنزل، بل يتحمّل مسؤوليّات اقتصاديّة أُخرى أيضاً، أمّا النساء فلسن ملزمات بأيّ مسؤوليّة من هذا النوع، فأن تقول ذلك لأيّ عاقل لن يرفضه، فقولنا ببعض الاختلافات ليس تمييزاً.

ومن هذا الباب مسألة الاختلاف في الديّات، فهي لا تعني منحةً من الاعتبار الإنسانيّ للرجل، إنّه اشتباهٌ ما يفعله بعضهم من تصوّر أنّه حيث كانت ديّة المرأة على النصف من ديّة الرجل إذاً فالرجل أفضل، إنّ هذه الأمور ليست معايير الفضل والفضيلة، وإنّما ملاك التوازن بين الحقوق والواجبات، وهنا بالضبط تتحقّق العدالة، فقول البارئ تعالى: (لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ) هو عين العدل والإنصاف، ولو قال غير ذلك لكان مخالفاً للعدالة.

مجلّة كتاب نقد: إنّهم يقولون: إنّنا نضع النفقة عن كاهل الرجل، ونستبدلها بالمساواة في الإرث.

آية الله بجنوردي: إنّ هذا الأمر ليس بيدي ولا بأيديكم أن نضع أو نرفع، إنّهم ولا أيّ شخص آخر من حقّه أو هو مُجازٌ في فعل

ذلك، إنّ هذا ما قالته الشريعة، أفهل لنا الحقّ في الرفع والوضع؟! وهل سيكون ذلك بنفع المرأة؟!

مجلّة كتاب نقد: يدّعي اليوم بعض أدعياء الفكر الجديد أنّه لو تَمكّنا من إيجاد تحوّل في الفقه الشيعيّ بأن نرفع النفقة ونطالب المرأة بكسب المال لحاجيّاتها، فإنّ بالإمكان ـ في المقابل ـ إعلان التساوي في الديّة والإرث بين الطرفين، فماذا نقول لهؤلاء؟

آية الله بجنوردي: لابدّ أن نقول لهؤلاء: لا يحقّ للفضوليّ ذلك، إنّها فضوليّة، فعندما أقررنا بالشريعة لزمنا الأخذ بها، إنّ لديها أحكاماً ثابتة ولا يُمكننا التدخّل في القوانين الثابتة، نعم، لو تغيّر الموضوع في المسائل العامّة، كما قال الإمام الخمينيّ بدخالة الزمان والمكان في الاجتهاد يُمكن (نعم، كان مقصود الإمام الخمينيّ أنّ تبدّل الموضوع يبدّل الحكم، وإلّا فإن تبدّل الحكم دون تبدّل موضوعه محال؛ إذ «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة» فحتّى النبيّ لا يُمكنه تبديل الحكم إلّا عبر النسخ، ومعنى ذلك أنّ الحكم الصادر من الله تعالى لا يُمكن لغير الله تبديله أو رفعه أو إبقاؤه، أمّا أنا وأنت فلا يُمكننا فعل ذلك.

إنّ هذا الكلام ليس فكراً جديداً إنّما هو تلاعبٌ بأحكام الله تعالى، فلا يُمكننا تغيير الأحكام الإلهية في قضايا الرجل والمرأة، ولا حقّ لنا في ذلك، فالله نفسه يقول: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾؛ أي إنّ مسؤوليّة الأسرة مادياً ترجع إلى الرجل، ولا ينبغي أن تُجبر المرأة على العمل، فلا يُمكن أن نقول: إنّ هذه الآية تعني كذا وكذا، أو كذا وكذا، إن ذلك لعبٌ وتسلية بأحكام الله.

مجلّة كتاب نقد: في مسألة (الشهادة)؟ ورد في القرآن الكريم حكمٌ صريح حولها، إلّا أنّ لديكم كلاماً في هذا الموضوع ما تعليقكم؟

آية الله بجنوردي: العياذ بالله! إذا ما قال شخصٌ كلاماً مخالفاً للقرآن والشرع المقدّس فسيكون مُنكراً للضروريّات، إنّ ما قلته ـ وهو مجرّد احتمال فقهيّ لتُثار المسألة في دائرة التداول ـ إنّها شُبهة في (استيفاء الشهادة) لا في بيان قاعدتها، فعندما لا يكون هناك رجلان يُؤتى بامرأتين ﴿فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾، فإذا نسيت واحدة فهنا ذكّرتها الثانية؛ ومعنى ذلك أنّ المقام هو مقام استيفاء الشهادة، ونحن نحتمل أنّه عندما يكون الأمر في مقام الاستيفاء فقد لا تكون المسألة قاعدةً كليّة عامة لنجعل حكم الله دائماً قائماً على اعتبار شهادة الرجل تساوي شهادة امرأتين، وللحالات كافّة، وأكرّر فهذا طرحٌ للمسألة لا أنه اعتقادٌ لي[1].

خاتمة في مساهمات عربية جادّة في قضايا المرأة

3 ـ أعمال آية الله الشيخ **محمد مهدي شمس الدين**[2]

الشيخ **شمس الدين** من المجتهدين والفقهاء الشيعة اللبنانيين، كان يرأس المجلس الإسلاميّ الشيعيّ الأعلى في لبنان.

ترك لنا العلّامة **شمس الدين** سلسلةً من أربعة مجلّدات حملت عنوان: «مسائل حرجة في فقه المرأة المسلمة»، تعرّض فيها بالبحث والتحليل الفقهيّين لبعض قضايا المرأة، وهي: الستر والنظر، أهليّة المرأة لتولّي السلطة، عمل المرأة، حقوق الزوج والزوجة.

وقد تعرّض **شمس الدين** في هذا الكتاب لبعض الأُسس الرائجة في الاجتهادات الفقهيّة، وأهمّ رأي في هذه السلسلة برز في مسألة

(1) مجلة كتاب نقد، العدد 17: 17 ـ 18، شتاء 2000م.

(2) حيث كان موضوع هذه المقالة هو النظريات السائدة في إيران اليوم، لهذا ذكرنا الفقيه شمس الدين والعلامة فضل الله ملحقات فيها.

أهليّة المرأة لتولّي السلطة، وهو الموضوع الذي خَصّص له **شمس الدين** جزءاً كاملاً من هذه السلسلة، وقد بحثت حول نتاج **شمس الدين** هذا بحثاً مفصّلاً في كتابي «المرأة في الفكر الإسلاميّ»[1].

4 ـ العلّامة السيد **محمد حسين فضل الله**

يعدّ العلامة **فضل الله** من الفقهاء الشيعة البارزين في لبنان، وعلاوةً على آرائه الجديدة في قضايا المرأة، تعرّض **فضل الله** لهذا الموضوع في عددٍ من أعماله المنشورة، منها:

1 ـ كتاب «قراءة جديدة لفقه المرأة الحقوقيّ»[2]، الذي تحدّثتُ عنه مفصّلاً في كتابي: «المرأة والثقافة الدينية»[3].

2 ـ كتاب «دنيا المرأة»[4]، الذي طبع عام 1420هـ / 2000م، كما ترجم إلى اللغة الفارسية تحت عنوان (دنياي زن)[5].

3 ـ كتاب «تأمّلات إسلامية حول المرأة»[6]، وقد ترجم هذا الكتاب السيد مجيد مرادي إلى اللغة الفارسية، وطُبع في مجلّة (بيام زن) من العدد 32 ـ 45.

4 ـ كتاب «وضع المرأة الحقوقيّ بين الثابت والمتغير»[7].

وقد كرّر العلامة **فضل الله** في حوارٍ أجرته معه مجلّة (بيام زن)

---

(1) زن در انديشه إسلامي: 22.

(2) صدر عن دار الثقلين، بيروت، الطبعة الثانية 1418هـ / 1997م.

(3) زن وفرهنگ ديني: 137 ـ 141.

(4) صدر عن دار الملاك، بيروت، الطبعة الخامسة، 1418هـ / 1997م.

(5) دنياي زن، طهران، دفتر پژوهش ونشر سهروردي، 2004م.

(6) صدر عن دار الملاك، بيروت، 1418هـ / 1997م.

(7) صدر عن دار الثقلين، بيروت، 1418هـ / 1997م.

في أعدادها: 85، 86، 102، بعض آرائه ونظريّاته وأسباب توجّهه هذا.

ونذكر هنا بعض الآراء التي طرحها هذا الفقيه اللبنانيّ في كتابه: «قراءة جديدة لفقه المرأة الحقوقيّ»، وهي:

1 ـ يُمكن للمرأة تولّي السلطة والحكومة، ويرى أنّ دليل المنع عن ذلك روايةٌ وردت في كتاب البخاري، إلّا أنّها ترجع إلى ظروف خاصّة، فلا يُمكن تعميم مدلولها، وإضافةً إلى ذلك يُؤيّد القرآن الكريم تولّيها السلطة عبر قصّة سليمان وبلقيس (29 ـ 31)، وإذا لم تعهد للنساء أمور السلطة في التاريخ الإسلاميّ فلا يشكّل ذلك دليلاً على المنع، بل كانت أسبابه نابعةً من الأعراف والعادات آنذاك (68 ـ 69).

2 ـ يُمكن للمرأة تولّي سدّة القضاء، والاشتغال بالحكم بين الناس في المحاكم، ودليل المنع عن ذلك مجرّد حديث ضعيف لا يصحّ الاستناد إليه (32 ـ 33، 72).

3 ـ إذا لم يُوفِ رجلٌ إلى زوجته حقوقها الجنسيّة يُمكن للمرأة مقابلته بالمثل، وقد أيّد فقهاء مثل السيد **محسن الحكيم** والشهيد **محمد باقر الصدر** هذا الرأي (61 ـ 62).

4 ـ تتساوى المرأة والرجل في الحقوق الجنسيّة، تدلّ على ذلك آية: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ **[البقرة: 228]**، وقد خالف **فضل الله** بهذا القول مشهور الفقهاء (61).

5 ـ يذهب السيد **فضل الله** إلى عدم انسجام ما جاء في نهج البلاغة حول نقصان عقل النساء وإيمانهنّ مع تعليلاته، ولهذا لابدّ من ردّ علم هذه النصوص إلى أهلها (66).

6 ـ لا مانع من أن تُصبح المرأة مرجعاً للتقليد (68).

7 ـ يرى **فضل الله** أنّ حديث: (خيرٌ للمرأة أن لا ترى الرجل وأن لا يراها الرجل) حديثٌ غير صحيح، كما ينقل عن آية الله **الخوئيّ** اعترافه في أبحاثه الفقهية بضعف سند هذا الحديث، كما يذهب فضل الله إلى عدم إمكان الأخذ بمدلول هذا الحديث؛ ذلك أنّ السيدة الزهراء كانت ترى الرجال، كما أنّ **النبيّ** كان يُرسل إلى الحرب بعض النساء لمداواة الجرحى (73 ـ 74).

8 ـ تعدّ آية: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ﴾ [**البقرة: 228**]، حاكمةً على تمام ألوان العلاقة بين الرجل والمرأة، وأنّ الدرجة التي للرجل على المرأة هي حقّ الطلاق ومسؤوليّة النفقة (86).

9 ـ لا دليل على حرمة اختلاط الرجال بالنساء بشكل عامّ، إنّما الحرام إبراز الذكوريّة والأنوثة في العلاقات الاجتماعيّة، فإذا بدا الرجل والمرأة بشريّين في علاقاتهما على وفق الطبيعة الإنسانيّة فلا دليل على الحرمة حينئذٍ (81 ـ 82).

10ـ لا يوافق **فضل الله** الرأيَ المشهور في بلوغ البنت، رغم أنّه يصرّح بأنّه لم يُصدر فتوى في هذا المجال بعد (90).

وفي الختام، آمل أن أكون قد وفّقت لعرض تقرير إجماليّ عامّ، وفي الوقت نفسه دقيق وأمين ومُنصف، للآراء والاتّجاهات السائدة، راجياً أن تكون هذه الدراسة بدايةً وأرضيّة تُمهّد لمزيد من التحليل المُعمّق، والنقد المركّز، والعرض العلميّ لجملة القواعد والضوابط في هذا المضمار.

الفصل الثاني

فِقه المرأة إشكالياته وتحدياته

دراسة نقديّة ومحاولات تأسيس لمنهجٍ جديد[1]

بالرغم من عدم اختصاص مُصطلح الاجتهاد بعلم الفقه والأحكام الشرعيّة، وشموله للعلوم الإسلاميّة كافّة بل حتّى لغَير العلوم الإسلاميّة، إلّا أنّ الاستخدام الأكثر رواجاً لهذه الكلمة يظلّ مورده العلوم الإسلاميّة بعامّة، والفقه واستنباط الأحكام الفقهيّة بوجه خاصّ. ولا شكّ في أنّ الاجتهاد هو الطريق الأكثر أمناً للوصول إلى معرفة الأحكام الشرعيّة، بل هو الطريق الوحيد الذي لا مناص من سلوكه. ولكن رغم التاريخ العريق لهذا المنهج وضربه لجذوره في أعماق التاريخ الفكريّ، فهو كأيّة ظاهرة إنسانيّة أُخرى ليس بعيداً عن ورود الخلل إلى ساحته وبخاصّة إذا لوحظ امتداده الأُفقيّ على الموضوعات التي يتناولها، وامتداده العموديّ في عمق التاريخ.

وآفات الاجتهاد بعضها عامّ وبعضها خاصّ، كما في الاجتهاد

(1) تعريب محمد حسن زراقط.

في مجال المرأة وأحكامها. والبحث عن مشاكل الاجتهاد وآفاته يُساعد المجتهد في تجنّب هذه المشاكل عند ممارسته لدوره. وسوف أحاول في هذه المقالة البحث عن مجموعة من الأمور وهي:

البحث في موضوع تشخيص آفات الاجتهاد وعيوبه، وتعريفه، وذكر خمس عشرة مشكلة من مشاكله والبحث الفقهيّ وتسعة منها عامّة، وستة خاصّة بالبحث الفقهيّ المُرتبط بالمرأة وأحكامها، مع الإشارة إلى نموذجٍ أو نماذجَ تُلقي الضوء على مورد البحث.

كلّ ظاهرة تتشكّل في محيط الحياة الإنسانيّة تُبتلى بالآفّات والأمراض التي قد تُبعدها في بعض الأحيان عن هدفها الأساس، أو تُعيق نموّها وتطوّرها، ومن أجل رفع هذه الآفات والتخلّص من هذه المُشكلات لا بدّ من المراقبة الدائمة من خارج هذه الظاهرة، وربّما كانت الرقابة على المؤسسات الاجتماعيّة والسياسيّة متفرّعة من هذا القانون. ومن الفوائد التي تترتّب على هذا الأصل، أنّه يحول دون وجود الشوائب والآفات وليس فقط يرفعها بعد وجودها.

الاجتهاد بوصفه ظاهرة معرفيّة ليس مُستثنى من هذه القاعدة، فهو يستحقّ البحث والدرس لكي لا يخرج عن مساره، ولكي يتكامل أو ترتفع وتيرة سرعة تكامله. وقد كان هذا الأمر من أولويّات البحث الفقهيّ إلى حدّ كبير؛ حيث كان الفقهاء يُستفزّون عند ملاحظتهم لأيّ خلل يطرأ على مسيرة الفقه، ويعترضون على أيّ فقيه يبدو منه الوقوع في ما لا ينبغي أثناء بحثه الفقهيّ. ويبدو لي أنّ اتّهام **ابن إدريس** للفقهاء الذين أتوا بعد الشيخ **الطوسيّ** بالتقليد يُمكن إدراجه تحت عنوان «تشخيص آفّات الفقه»، فهو يُريد تحذير الفقهاء من تبنّي رأي فقهيّ من دون الوقوف على دليله بطريقة اجتهاديّة، يقول في بحثه عن نجاسة ماء البئر: «**...وأيضا فالشيخُ أبو جعفر الطوسيّ ـ رحمه الله ـ الذي يتمسّك بخلافه ويقلّد في هذه المسألة ويجعل من قوله دليلا**

يقوّي القول والفُتيا بطهارة هذا الماء في كثيرٍ من أقواله، وأنا أُبيّن ـ إن شاء الله ـ أنّ أبا جعفر ـ رحمه الله ـ يفوح من فيه رائحة تسليم المسألة بالكليّة إذا تُؤمِلَ كلامه وتصنيفه حقّ التأمل...»[1]

وكذلك يندرج في الإطار نفسه اتّهام **ابن داود لابن إدريس** بالبُعد عن أخبار أهل البيت[2]؛ وذلك لأنّ الإعراض عن الأخبار من أبرز آفات الفقه. وكذلك صرخة الفقيه الشيخ **محمد حسن النجفي** صاحب كتاب «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام» التي أطلقها في وجه بعض الفقهاء متّهماً الفتاوى، هذه الصرخة تتضمّن تشخيصاً لآفة أُخرى من آفات البحث الفقهيّ وهو «الجمود» في فهم النص[3]. وكذلك، يندرج في الإطار عينه النقود التي وجهها كلٌّ من **الغزالي وصدر الدين الشيرازي** للفقهاء،[4] بالرغم من أنّها في بعض الأحيان تتجاوز حدود النقد إلى التُهمة والتجريح.

وفي التاريخ المُعاصر للفقه الشيعيّ وضع بعض الفقهاء إصبعهم على جراح الفقه المُعاصر، فتحدّث **الإمام الخمينيّ** عن عدم كفاية الاجتهاد المصطلح[5]، وعدّ «الجُمود» في فهم الأخبار والنصوص سبباً من أسباب تعثّر مسيرة الفقه[6].

وطرح الشهيد **مطهري** فكرة «**الشعبويّة**»؛ أي مراعاة عامّة الناس

(1) ابن إدريس الحليّ، السرائر، ج1، ص66.

(2) رجال ابن داود، ص 498.

(3) الشيخ محمد حسن النجفيّ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج 8، ص 300.

(4) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص17. وصدر الدين الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج2، ص19.

(5) صحيفة النور، ج21، ص 177.

(6) المصدر نفسه، ص 150.

عند البحث الفقهي وتجنّب الفتاوى المُثيرة لهم ـ كمسألة تحتاج إلى العلاج في البحث الفقهيّ[1]. وتحدّث السيد **محمد باقر الصدر** عن النزعة الفرديّة في الفقه ووجّه سهام النقد إليها[2].

ويشير الشيخ **جعفر سبحاني** في حوار مع مجلة «الحياة الطيبة» إلى آفات في الاجتهاد لا بدّ من رفعها، وهي: عدم الرجوع إلى المصادر المتعارفة، الانشغال بالمسائل التي لا تَعمّ بها البلوى، واستنباط الحكم من «العُرف الاجتماعيّ السائد»، البُعد عن الواقع وعدم مراعاة الحاجات[3]. ويطرح العلّامتان **فضل الله وشمس الدين** من فقهاء لبنان عدم الالتفات إلى مقاصد الشريعة كآفة من آفات البحث الفقهيّ[4]. ويُشير الأُستاذ **محمّد رضا حكيمي** في رسالته إلى الحوزويّين، إلى البُعد عن «الرؤية القرآنيّة»[5]. وعلى أيّ حال، فإنّ البحث عن هذا الموضوع هو بحثٌ من خارج الفقه، لكي يكون هو المعيار للحكم على الاجتهاد الفعليّ القائم وتخليصه من الشوائب المُلمّة به.

ومن هنا، سوف نُقدّم تعريفاً للاجتهاد بحسب تصوّر بعض الفقهاء، ثم نستخرج من هذه التعريفات تصوّراً صحيحاً نبني عليه أُطروحتنا:

يقول **المحققّ الحِلّي**: **«وهو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلة الشرع اجتهاداً»**[6].

---

(1) الشيخ مرتضى مطهري، مرجعيت وروحانيت (المرجعية والحوزة)، ص182.

(2) نقلا عن دائرة المعارف الشيعية، ج3، ص 32 ـ 33.

(3) مجلة الحياة الطيبة، العدد 6و7، ص87.

(4) الاجتهاد والحياة، ص44، وص21.

(5) مجلة آينه بزوهش (مراة التحقيق)، العدد 9، ص64، والعدد 10، ص 65.

(6) المحقّق الحِلّي، معارج الأصول، ص179.

وأما **العلّامة الحِلّي**، فيقول: «**هو استفراغ الوسع في النظر في ما هو من المسائل الظنية الشرعية على وجه لا زيادة فيه**»(1).

والفاضل التوني يعرفه بقوله: «**المشهور أنه استفراغ الوسع من الفقيه في تحصيل الظن بحكم شرعيّ، وعندي أن الأولى في تعريفه: أنه صرف العالم بالمدارك وأحكامها نظره في ترجيح الأحكام الشرعية الفرعية**»(2).

ويقول **السيّد أبو القاسم الخوئي**: «**هو تحصيل الحجة على الحكم الشرعي**»(3).

ويعبّر **الإمام الخميني** قائلاً: «**تحصيل الحكم الشرعي المُستنبط بالطرق المتعارفة لدى أصحاب الفنّ وتحصيل العذر كذلك**»(4).

ومن خلال هذه التعريفات يُمكن القول: إنّ الاجتهاد السالم والصحيح هو ما توفّرت فيه الخصائص الآتية:

1 ـ الحدّ الأعلى من بذل الجهد الفكريّ.

2 ـ العمق ودراسة الأدلّة المُحتملة جميعها.

3 ـ الاستفادة من الطرق المتعارفة في الاستنباط.

وعلى هذا الأساس، عندما يفقد الاجتهاد أحد هذه الخصائص يُعدّ اجتهاداً زائفاً. وعلى أيّ حال، وبالرغم من قِدَم البحث الفقهيّ والبحث حوله، إلّا أنّه حتّى يومنا هذا لم يدوّن تأليف مُستقلّ يتولّى البحث حول آفات الفقه وتشخيص مُشكلاته.

وسوف يتّضح من خلال العرض الآتي، أنّ أكثرَ الفقهاء يعترفون

---

(1) مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص240

(2) الوافية في علم الأصول، ص243.

(3) التنقيح في شرح العروة الوثقى: الاجتهاد والتقليد، ص22.

(4) الاجتهاد والتقليد، ص9.

بهذه الآفات ولكن كلٌ واحد منهم انصرف إلى واحدة أو أكثر منها، ولم يعتنِ بها جميعاً. وينبغي أنْ يُعلم أنّنا لا نقصد من الإشارة إلى هذه الآفات أنّ جميع الأبحاث الفقهيّة ومُنتجيها مُبتلَوَن بها، بل بمعنى أنّنا نجد أبحاثاً فقهيّة تسرّبت إليها هذه العلل ولو بشكل غير واعٍ. والهدف من هذا العرض لَفتُ النظر إلى هذه المشاكل كي تُحذَر ويتمّ تجنّبها خلال العمل البحثيّ في مجال الفقه.

مَجالات وأُطر الإشكاليّات

يمكن تقسيم مجالات الإشكاليّات التي يُعاني منها الفقه إلى قسمين: الآفات والإشكاليّات العامّة التي لا تختصّ بباب فقهيّ دون غيره، والقسم الآخر، هو الآفات الخاصّة بأحدِ الأبواب الفقهيّة دون غير منها، كباب المعاملات **والعقود**، أو البحث الفقهيّ عن المرأة، وهكذا. وما نودّ البحث عنه ومعالجتُه في هذه المقالة هو القسم الأخير؛ حيث إنّ البحث في قضايا المرأة صار الشغل الشاغل لعدد كبير من الباحثين حول العالم. ونتوقع أن يُمثّل البحث في كليّات موضوعة المرأة مدخلاً مُناسباً لتطوير البحث الفقهيّ في هذا المجال؛ وذلك لأنّ البحث في الموضوعات الجزئيّة والمسائل المتفرّقة لا يحلّ المشكلة، بل يُوقع الباحث في التناقض في كثيرٍ من الأحيان.

ووفق التصنيف السابق لآفات البحث الفقهيّ، سوف نذكر في هذه المقالة أهمّ هذه الآفات. وهي بحسب ما نودّ التعرّض له خمس عشرة، تسع منها آفات عامّة تؤثّر في فقه المرأة وغيرها من أبواب الفقه، وست خاصّة «بفقه المرأة».

1 ـ البُعد عن القرآن:

لا يشكّ أحدٌ من عامّة المسلمين فضلًا عن خاصّتهم وعلمائهم في أنّ القرآن هو المصدر الأصليّ للمسلمين، ومنه يَستمِدُّ الحديث

النبويّ حُجيّته، وكذلك من المعلوم لدى الجميع أنّ صحّة العمل بالأخبار الناقلة للسنّة متوقفةٌ على عرضها على القرآن وعدم مخالفتها له، هذا على المستوى النظريّ. وأمّا في مقام العمل، فإنّ هذا الأمر لا يتحقّق دائماً، بل تدور رُحى عمليّة الاستنباط على الأخبار والروايّات، إلى حدّ جعل السيّد **محمد حسين الطباطبائي** يقول ناقداً طريقة تدوين العلوم الإسلاميّة وطريقة تدريسها: «**... وذلك أنك إن تبصرت في أحد هذه العلوم وجدت أنها نظمت تنظيماً لا حاجة لها إلى القرآن أصلاً حتى أنه يمكن لمتعلم أن يتعلمها جميعاً... فيأتي آخرها.. وهو لم يقرأ القرآن...**»[1] وقد تحدّث عن هذه المشكلة كثيرون غيره[2].

وفي مجال فقه المرأة نجد أنّ الاهتمام بالقرآن والبُعد عنه لهما دورهما في تحديد طبيعة الأحكام المُستنبطة؛ وذلك لوجود آياتٍ كثيرة في القرآن تتحدّث عن المرأة. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الآيات هي على النحو التالي: فمن ناحية العدد هناك في القرآن أكثر من مائتي آية تتحدّث عن المرأة بأشكال عدّة، إذ يقرّر القرآن حقيقة أنّ الرجل والمرأة من بداية الخلق إلى السكن في الجنة إلى الهبوط إلى الأرض متساويان[3].

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج5، ص276.

(2) مجلة مرآة التحقيق، مصدر سابق، العدد 83، مقالة: الاجتهاد المعاصر، الكفاءة والإشكاليات، ص4.

(3) انظر الآيات: سورة البقرة، الآيات: 30 إلى 38؛ سورة النساء، الآية: 1؛ سورة الأعراف، الآيات: 10 إلى 27؛ سورة الحجر، الآية: 26 و42؛ سورة النحل، الآية: 72؛ سورة الإسراء، الآيات: 60 إلى 64؛ سورة الكهف، الآية: 50؛ سورة طه، الآية: 115؛ وغيرها من الآيات التي نرى ضرورة كبيرة لذكرها.

من ناحية أُخرى لا يميّز القرآن بين الرجل والمرأة في فلسفة الخلق[1]، ولا في الاستعدادات التي يحملانها، من الروح الإلهيّة المنفوخة فيهما[2]، والمساواة في الخلق[3]، والقدرات الإدراكيّة[4] والفطرة الإلهية[5]، والوجدان الأخلاقيّ[6]، والأمانة[7]. وكذلك لا يميّز بينهما في القيم الإنسانيّة مثل: الإيمان والعمل الصالح،[8] والعلم[9]، والتقوى[10]، والسبق إلى الإيمان[11]، والجهاد[12]، والهجرة[13]، وطريق السعادة[14]. ويُظهر القرآنُ أنّ الشيطان عدوّ الإنسان ـ مطلقاً ـ[15]، وأنّ الرجل والمرأة يُكمل أحدهما الآخر[16].

---

(1) سورة الذاريات، الآية: 56؛ سورة المُلك، الآية: 2؛ سورة النحل، الآية: 97؛ سورة الأنفال، الآية: 24؛ وسورة الطلاق، الآية: 12.

(2) سورة الحجر، الآيتان: 28 و29؛ سورة ص، الآيتان: 71 و72؛ وسورة السجدة، الآيات: 7 إلى 9.

(3) سورة التين، الآية: 4؛ وسورة الانفطار، الآية: 67.

(4) سورة النمل، الآية: 78؛ سورة المؤمنون، الآية: 20.

(5) سورة الروم، الآية: 30

(6) سورة الشمس، الآيتان: 7 و8.

(7) سورة الأحزاب، الآية: 72.

(8) سورة النحل، الآية: 97؛ سورة النساء، الآية: 124؛ سورة غافر، الآية: 40؛ سورة الإسراء، الآية: 19؛ سورة آل عمران، الآية: 195؛ سورة العصر، الآيتان: 1 و2؛ سورة النجم، الآية: 39.

(9) سورة المجادلة، الآية: 11؛ سورة الزمر، الآية: 9؛ سورة البقرة، الآية: 151.

(10) سورة الحجرات، الآية: 31.

(11) سورة الواقعة، الآيتان: 10 و11.

(12) سورة النساء، الآيتان: 95 و96؛ وسورة الأحزاب، الآية: 35.

(13) سورة آل عمران، الآية: 195.

(14) سورة الحمد، الآية: 5؛ سورة يس، الآية: 61؛ وسورة البقرة، الآية: 142.

(15) سورة يوسف، الآية: 5؛ وسورة يس، الآية: 60؛ وسورة البقرة، الآية: 168.

(16) سورة البقرة، الآية: 178.

وكذلك نجد أنّ القرآن قد جعل من امرأتين عرفهما التاريخ مثلاً أعلى للمؤمنين، وهما **آسية** زوجة فرعون و**مريم ابنة عمران**[1]، **ويذكر للأخيرة مقامات عالية «كالاصطفاء» والطهارة والحديث مع الملائكة**[2]. **ويبيّن القرآن أنّ فلسفة الزواج والأساس الحاكم له هو المودّة والرحمة**[3]. **كما يرى أنّ الإحسان إلى الأب الرجل والأُم الأنثى مساوٍ لعبادة الله**[4].

ويُخبرنا القرآن عن مشاركة المرأة في ساحة العمل الاجتماعيّ، ويذكر مثلاً لذلك ملكة سبإ التي يمدح فيها رجاحة العقل التي أدّت بها إلى الإيمان بنبوّة سليمان[5]. وكذلك يُحدّثنا عن عفة وحياء بنات شعيب رغم نشاطهما في طلب الرزق[6].

وفي المفاهيم السياسيّة «كالبيعة والهجرة»[7] والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[8]، والمباهلة[9]، نجد أنّ القرآن ينظر إلى المرأة والرجل بعينٍ واحدة، وكذلك يحترم القرآن الحقوق الاقتصاديّة للمرأة، ويحفظ لها حقّها بالسلطة على أموالها، ويحكم لها بالإرث[10].

---

(1) سورة التحريم، الآيتان: 10 و11.

(2) سورة المؤمنون، الآية: 10؛ وسورة آل عمران، الآيتان: 44 و45.

(3) سورة الروم، الآية: 21.

(4) سورة الإسراء، الآيتان: 23 و24.

(5) سورة النمل، الآيات: 29 إلى 34.

(6) سورة القصص، الآيات: 23 إلى 26.

(7) سورة المُمتحنة، الآية: 21؛ سورة النساء، الآيتان: 97 و98؛ وسورة الأحزاب، الآية: 50.

(8) سورة التوبة، الآية: 71.

(9) سورة آل عمران، الآية: 61.

(10) سورة النساء، الآية: 7، والآية 32.

ويدعو القرآن الرجل والمرأة إلى الرضا والقناعة في العلاقات الاجتماعيّة[1]، ويأمر النساء بالحجاب والستر[2] وينهاهاهنّ عن «التبرّج الجاهليّ»، كما يَنهاهاهنّ عن إبراز البُعد الأنثوي في علاقتهنّ مع الآخرين[3].

وفي مجال الحقوق وتنظيم العلاقات الأسريّة وغيرها، نجد أنّ القرآن يؤكّد قيمومة الرجل على الأُسرة[4]، ويميّز بين الرجل والمرأة في الشهادة[5]، والحصّة في الإرث[6]. ويشار هنا إلى وجود خلاف بين المفسّرين في فهم هذه الآيات[7]، على أساس أنّ القرآن في هذه الآيات التي تميّز بين الجنسين في الشهادة والقوامة يذكر هذا الحكم معلّلاً، وعلى هذا التعليل بُني الاختلاف في فهم هذه الآيات[8].

ومن خلال هذا التقرير السريع للتصوّر القرآنيّ عن المرأة نكتشف أنّه تصوّر معقول يُمكن الدفاع عنه. وعليه، فلا بدّ أن تكون الروايات والاجتهادات الفقهيّة ضمن إطاره لا تتجاوزه، بل تنسجم معه؛ وعليه فكيف يُمكننا قبول الاجتهادات والفتاوى التي تقول باستحباب حبس المرأة، ومنعها من المشاركة في الأنشطة الاجتماعيّة؟!

---

(1) سورة النساء الآية 32.

(2) سورة النور، الآية: 31؛ وسورة الأحزاب، الآية: 59.

(3) سورة الأحزاب، الآية: 33، والآية 32؛ وسورة النور، الآية: 31.

(4) سورة النساء، الآية: 34.

(5) سورة البقرة، الآية: 282.

(6) سورة النساء، الآية: 11.

(7) انظر: محمد بن طاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 5، ص 35.

(8) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج 3، ص 123 ـ 125.

ويقول العلامة الشيخ **محمد مهدي شمس الدين** بعد ذكره للآيات التي تتحدّث عن **مريم وزوجة فرعون وبلقيس وبنات شعيب**: «**إنّ هذه الآيات تُعبّر عن مبادِئ ثابتة في الشريعة الإسلاميّة**». ويرى أنّ بإمكان الفقيه الاستناد إلى هذه الآيات في مقام الفتوى وإصدار الأحكام والفتاوى على ضوئها[1]، وعلى هذه القاعدة الاجتهاديّة بنى رأيه هو نفسه في جواز تولّي المرأة للسُلطة في الإسلام[2].

2 ـ عدم الاهتمام بطوائف الروايات:

يُؤكّد الأصوليّون في كُتبهم وجوب الفحص عن كلّ ما يُشكّل قرينة لفهم رواية ما، سواء أكانت هذه القرينة رواية مُخصِّصة لعموم أم مقيِّدة لإطلاق، أو غير ذلك مما يربط الروايات ببعضها، ومن دون الفحص والتفتيش لا يصدق على العمل اسم الاجتهاد الذي هو استفراغ الوسع في البحث عن الدليل. هذا، ولكنّنا نجد أنّ بعض الفقهاء في مقام العمل يكتفون بمجموعة خاصّة من الكُتب ولا يتجاوزونها بحثاً وتفتيشاً. ولا بدّ كذلك من ملاحظة الثقافة العامّة التي شكّلت خلال قرون ثلاثة، فإنّ هذه النظرة الكليّة الجامعة تجعل بعض الكلمات التي صدرت في ذلك العهد تفسّر بعضاً.

3 ـ عدم الاهتمام بسيرة المعصومين وأفعالهم:

يعرِّف الأصوليون «السنّة» بأنّها قول المعصوم وفعله وتقريره، ويتّفقون على إعطاء الثلاثة قيمة متساوية. وأعتقد أنّه لو أُخذ فعل المعصوم بنظر الاعتبار في مقام الفتوى لتزلزل عدد من الفتاوى، وعصفت رياح الشكّ حولها، وفي ضوء فعل المعصوم وسلوكه سوف

---

(1) محمد مهدي شمس الدين، مسائل حرجة في فقه المرأة المسلمة، ج1، ص40 ـ 41.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص139.

يتبيّن عدم صحّة بعض الروايات المنقولة، مثلاً: استند بعض الفقهاء إلى روايات تدلّ على استحباب حبس المرأة، وحكم آخرون بأنّ صوت المرأة عورة[1]، ولكن بالنظر إلى حياة المعصومين (ع) لا نجد لهذا التصوّر مُستنداً صحيحاً، فقد كانت المرأة حاضرة في ساحات التعليم، والنشاط الاجتماعيّ بل وفي بعض الحروب والمعارك أيضاً، وقد كان هذا الحضور واضحاً ومنظوراً ولم يكن استثناءً نادراً. والتشكيك في صحّة الروايات الناقلة لهذا الحضور النسويّ في المجتمع الإسلاميّ المُبكر، خطأ، كما أنّ تفسيرها بحالات الضرورة وحصرها بها خطأ آخر.

4 ـ الجمود في فهم النصوص

إنّ الجمود على حرفيّة النصوص المرويّة واحدة من الآفات التي تأخذ بتلابيب بعض الفقهاء أثناء استنباطهم للأحكام الشرعيّة، والمقصود من هذا الأمر، أنّ بعض الفقهاء يعتمدون الحدود الحرفيّة للنصّ، ولا يُعمّمون الحكم للموارد المشابهة رغم كون هذا التشابه قطعياً. وإذا أردنا تحديد الفقهاء المُبتَلين بهذه الآفة فإنّنا نُشير إلى أصحاب الاتّجاه الأخباريّ في الفقه الإماميّ تابعهم في هذه النزعة بعض الأصوليين والمجتهدين. والجهة المقابلة لهذه الآفة هو الاجتهاد ضمن فضاء الرواية.

وبعبارة أخرى: عندما يكون النصّ ظنيّ الدلالة فلا بدّ من محاولة جلاء الصورة التي تريد الرواية رسمها، وبخاصّة أنّنا نعتقد أنّ من تصدر عنه هذه الرواية هو إنسانٌ معصوم مُطّلع على خفايا الأمور وظواهرها، والتعامل مع الرواية بعقليّة مُغلقة سوف لن يُنتج إلا فهماً قاصراً للشريعة يجعلها عاجزةً عن تقديم حلول للإنسانيّة.

---

(1) الشيخ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة؛ ج5، ص141.

وأُشير إلى نموذجين يكشفان بوضوح عن هذه المشكلة:

أ ـ في الفقه الإماميّ قديماً، توجد فتوى بنجاسة ماء البئر بسقوط عين النجاسة فيه؛ ولتطهير مائه لا بدّ من نزح مقدارٍ منه يختلف باختلاف النجاسة، فهنا نجد أنّ بعض هؤلاء يُفتون بعدم الطهارة إذا كان من يتولّى عملية النزح امرأة، اعتماداً على الرواية التي تتضمن كلمة قوم، باعتبار أنّ كلمة قوم تعني الرجال دون النساء[1].

ب ـ يُفتي كثيرٌ من الفقهاء بعدم وجوب قضاء الصلاة التي فاتت الأم بخلاف الأب؛ وذلك لأنّ في النصّ الموجب كلمة ميّت، وهي لا تشمل المرأة[2].

5 ـ عدم الفصل بين الأحكام الدائمة والمؤقّتة:

لا شكّ في أنّ كثيراً من الأحكام الشرعيّة دائمة، غير أنّ هذا لا يعني أنّ النصوص الواردة في مقام بيان الأحكام هي دائماً من هذا النوع، بل إنّ بينها عدداً من الأحكام محدودة بزمان خاصّ ولا تشمل الأزمنة جميعاً، وقد اعترف بهذا الأمر وأقرّه عددٌ من العلماء.

مثلاً: هناك «الأحكام الولائيّة» في مقابل «الأحكام التبليغيّة»، وهناك «الأحكام والأوامر الإرشاديّة» في مقابل «المولويّة»، وهناك النصوص المنسوخة في مقابل الناسخة، كما هناك القضايا الشخصيّة، والخاصّة في مقابل تلك **الكليّة العامّة**، وهكذا... وإنّ عدم التميز بين هذه الأصناف يُؤدّي إلى خلل كبيرٍ في فهم الشريعة واستنباط الأحكام منها؛ وذلك لأنّه يُؤدّي إلى تعميم الحكم

(1) مدارك الأحكام، ج1، ص68.

(2) مستند العروة الوثقى، كتاب الصلاة، ج5، القسم الأول، ص317 ـ 318.

الخاص، وتأبيد الحكم المقيّد بزمان، وعلى هذا القياس:

أ ـ يعتقد بعض الفقهاء بأنّ حكم الشارع بجواز ضرب الزوجة منسوخ بالنسخ التمهيديّ، وهذا التجويز إجراء أوليّ في سبيل استئصال بعض العادات الجاهليّة القبيحة ويقول في هذا المجال: **«ونتيجة لذلك كانت الآية بظاهرها المطلق منسوخة نسخاً تمهيديّاً، وكان الناسخ لها تلك التوصيات الأكيدة بشأن المرأة، والأخذ بجانبها، والحفاظ على كرامتها»**[1]

ب ـ يرى المرحومان الشيخ **محمد مهدي شمس الدين** والأستاذ **مطهري** أنّ الروايات التي تنهى عن تولي المرأة السلطة، ناظرةٌ إلى الوضع الذي كان سائداً في إيران في عصر تلك النصوص. وعليه، فهما يعتقدان بعدم إمكان تعميم ذلك المنع إلى عصرنا الحاضر ؛نظراً لاختلاف طبيعة الدولة في أيّامنا هذه عن تلك الأيام، وفي هذا الصدد يقول الشيخ **شمس الدين** في جواب من يستدلّ على عدم جواز تولّي المرأة السلطة بالنصوص القائلة: **«ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»** يقول ما حاصله: إنّ هذه النصوص ناظرةٌ إلى المنع عن تولّي المرأة للسلطة في حكومة إمبراطوريّة كالدولة الفارسيّة في عصر تلك النصوص، حيث كان الحاكم مطلق اليد في سلطانه؛ وأمّا في زماننا هذا حيث الحاكم مقيّد بسلطات رقابيّة أُخرى فالأمر مختلف[2].

6 ـ المزاج بين الشريعة والعادات والأعراف:

إنّ كثيراً من العادات التي يُستند إليها بوصفها سيرة للمتشرّعة في عصر النص، هي عادات اجتماعيّة لطبقات خاصّة من الناس،

---

(1) شبهات ورود حول القرآن الكريم، ص157 ـ 158.

(2) انظر: مسائل حرجة في فقه المرأة المسلمة، ج2، ص83.

تحوّلت إلى سلوك عام بفعل عوامل عدّة كالسلطة وغيرها[1]؛ وإنّ الخلط بين العادات والشريعة من الآفات المُهلكة التي يبتلي بها الفقه.

يقول الشهيد **مرتضى مطهري** حول بعض العادات: «**لقد صارت بعض العادات والتقاليد أكثر رسوخاً من التوجيهات الأخلاقيّة الإسلاميّة. مثلاً: العرف السائد مؤخراً يحكم بأنّ ذكر اسم الزوجة أمرٌ مشين، بينما نجد أنّ النبيّ الأكرم وأمير المؤمنين وسائر الأئمة (ع) كانوا يذكرون أسماء أزواجهم دون أي تحرّج، وقد كان النبيّ (ص) يستخدم كلمة «حميراء» للتعبير عن زوجته عائشة، وفي هذه التسمية إشارة إلى جمالها ولون شعرها، ولكن في عصرنا هذا يرى العرف السائد أنّ من القبيح من مرجع التقليد مثلاً أن يذكر اسم زوجته دون التكنية عنها بـ «أهل البيت» أو «العائلة» وما شابه ذلك من التعبيرات غير المباشرة. وكذلك ستر الوجه والكفّين الذي يجمع فقهاء السنّة والشيعة على عدم وجوبه، فإنّ العرف يرى في كشف زوجة رجل الدّين وجهها وكفيها فعلاً منكراً أقبح من أيّ فسْق آخر يصدر منه**»[2].

يصوّر بعض الكتّاب هذا المطلب بدقّة حيث يقول: «**... ولكنّنا بكل أسف مزجنا التراث والتقاليد بالدّين...، نعم، هناك من خلط بين التقاليد والدّين رغم الاختلاف بينهما، فأحدهما ثابتٌ والآخر متغيرٌ، وأحدهما دائم وعامّ والآخر خاصّ ببيئة اجتماعيّة محدّدة، أحدهما مصدره الوحي والإلهام والآخر موروث، أحدهما مُنبعثٌ من البعثة والآخر ولّدته عوامل اقتصاديّة وسياسيّة. وقد نتج عن هذا**

(1) الشيخ محمد رضا المظفر، أصول الفقه، ج2، ص142.

(2) أجوبة الأستاذ للاستفادة على كتاب مسألة الحجاب، ص12، (الطبعة الفارسية).

الخليط شيء سُمّيَ ديناً وليس هو إلا جاهليّة بثوب جديد...»[1].

7 ـ الاحتياط في غير محلّه:

إنّ الاحتياط وبُعد النظر أمرٌ حسن، ولكنّ المبالغة في الاحتياط والخروج عن الحدود المقبولة عقلاً وشرعاً له تَبِعاته السيّئة التي قد لا يُمكن جبرانها، وفي بعض درجات الاحتياط مزايدة على الله ورسوله؛ حيث إنّه لو كان هذا الحدّ من الاحتياط واجباً فلماذا لم يشرّعه الله ويُوجبه على المكلّفين؟!، وإذا شرّعه فلماذا لم يبلّغه الرسول (ص)؟!

نماذج من الاحتياط للعبرة:

أ ـ يقول المحقّق الأردبيليّ في جواب من يُوجبون على المرأة ستْر القدمين في الصلاة: (... **وأيضاً، الشريعة السهلة ونفي الحرج والضيق عقلاً ونقلاً يدلّ عليه ـ عدم وجوب الستر ـ وأيضاً العادة سيّما في القرى جارية على عدم ستْر القدمين، من غير نقل المنع عنهم (ع) ولا عن أهل العلم؛ ولأنّ الغالب عندهم عدم القدرة على ذلك إلا بالتعب، فالتكليف بعيد. ولو لا خوف الإجماع المدّعى لأمكن القول باستثناء غيرها من الرأس وما يظهر غالباً أيضاً)**[2]. ويظهر من هذا الكلام أنّ الفتوى بوجوب الستر احتياطٌ لا دليل عليه.

ب ـ تُوجد في الفقه الإسلاميّ فتوى تحكم بكون صوت المرأة عورة؛ ولذلك يحكم أصحاب هذا القول ببطلان صلاة المرأة بصوت مرتفع إذا سمعها أجنبيّ، ويقول الشيخ **يوسف البحراني** في الردّ على

(1) علي شريعتي، المرأة، ص214؛ (فارسي).

(2) المحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ج2، ص105.

هذا القول: «.. **ولو جهرت ولم يسمعها الأجنبيّ فقد صحّحوا صلاتها لحصول الامتثال؛ أمّا لو سمعها، فالمشهور عندهم البطلان للنهي في العبادة المستلزم للفساد، والظاهر أنّ مرادهم بالنهي هنا هو أنّ صوت المرأة عورةٌ، فهي منهيّة عن إسماعه الأجنبيّ، وأنت خبيرٌ بأنّه لم يقم عندنا ما يدلّ على ما ادّعوه من كون صوتها عورةً وأنّها منهيّة عن إسماعه الأجنبيّ، بل هو ظاهر الأخبار الدالّة على تكلّم السيدة فاطمة (ع)، مع الصحابة في مواضع عديدة، ولا سيّما في المخاصمة في طلب ميراثها والإتيان بتلك الخطبة الطويلة المشهورة...**»[1] وفي مسألة سلام المرأة على غير المحرم يرى رحمه الله أنّ القول المشهور بلا دليل، بل هو على خلافه[2].

ج ـ يرى **العلّامة الحِلّي** حرمة النظر إلى وجه المرأة الأجنبيّة، ويستدلّ لذلك بأنّ النظر إلى المرأة مظنّة للفتنة؛ ولذلك حَسُنَ من الشارع المنع عنه حسماً لمادّة الفساد[3]، مع أنّه نفسه ينقل عن **الشيخ الطوسي** تجويزه النظر مُستدلًا بآية من القرآن[4].

8 ـ الاستناد إلى أدلّة شخصيّة:

يقرّر الأصوليون في كُتبهم أنّ الأدلّة التي يُمكن الاستناد إليها في الفقه هي أربعة: الكتاب، السنّة، الإجماع، والعقل. وتقتضي المنهجيّة العلميّة أن يكون الدليل في حدّ نفسه مُقنعاً، وألّا يستند الدليل على شخصيّة المستدلّ لتَكتَمِل دلالته.

---

(1) الشيخ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة، ج8، ص141.

(2) المصدر نفسه، ج9، ص83.

(3) انظر: تذكرة الفقهاء، ج، ص517.

(4) لمزيد من الاطلاع انظر: كيهان أنديشه' العدد37، ص35 ـ 46، مقالة: «بعض مباني الاحتياط في كتب الفقه».

هذا، ولكنّنا، في بعض الأحيان نجد أنّ بعض الفقهاء يعتمدون على أدلّة تعتمد عليهم، ما يُعقّد إمكانيّة الحكم عليها. ومن أمثلة ذلك: الاستناد إلى روح الشريعة ومذاقها، وهو الدليل الذي نلاحظه بكثرة في أبحاث فقه المرأة، والمشكلة في هذا الدليل، أنّ الشريعة يختلف مذاقها ويتنوع روحها بحسب المجتهد:

أ ـ يقول العلّامة **الطباطبائيّ** في تفسير الميزان:

«إنّ الطريقة المرضيّة من حياة المرأة في الإسلام أن تشتغل بتدبير أمور المنزل الداخليّة وتربية الأولاد. وهذا وإن كان سنّة مسنونة غير مفروضة لكن الترغيب والتحريض الندبيّ... كانت تحفظ هذه السنّة»[1].

ب ـ يقول السيد **أبو القاسم الخوئي** بعد نقده للأدلّة اللفظيّة التي يُسْتَدل بها على اشتراط الذكورة في مرجع التقليد: «... **والصحيح أن المقلَّد يُعتبر فيه الرجولة، ولا يسوغ تقليد المرأة بوجه، وذلك لأنّا قد استفدنا من مذاق الشارع أنّ الوظيفة المرغوبة من النساء إنّما هي التحجّب والتستّر، وتصدّي الأمور البيتيّة، دون التدخّل في ما يُنافي تلك الأمور. ومن الظاهر أنّ التصدّي للإفتاء ـ بحسب العادة ـ جعلٌ للنفْس في معرض الرجوع والسؤال... ولا يرضى الشارع بذلك»**[2].

9 ـ الشعبويّة

يلزم المجتهد نفسه من الناحية المنهجيّة والنظريّة باتّباع الدليل المقرّر في قواعد استنباط الأحكام الشرعيّة، ولكن في مقام العمل

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج2، ص351.

(2) السيد أبو القاسم الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، ص226.

نجد مجموعة من الأمور تُعيق الفقيه عن العمل بالدليل، ومن ذلك مراعاة جمهور المتدّينيين وهو ما عُبِّر عنه بالشعبويّة.

يقول **الإمام الخميني** في رسالة له إلى مجلس صيانة الدستور حول طلاق الحاكم للمرأة التي يمتنع زوجها عن طلاقها: «**الاحتياط يقتضي أن ينصح الزوج ليُطلّق باختياره وإلّا أجبره الحاكم على الطلاق، وإن امتنع طلّقها الحاكم، ولو كانت هناك جرأة لأمكن اختيار طريقة أسهل**»[1].

ويقول **الشهيد مطهري** عن الشعبويّة: «**المعيار الأساس في مجتمعنا هو الشعار ولا شغل لنا بالعمل والروح... مجتمعنا علويّ شعاراً وضدّ علي روحاً ومضموناً... والويل الويل لمن يريد أن يكون علويّاً في صراحته وصلابته ويقدّم الإسلام على المشايخ... أردت أن يُمسكوا بأيديهم الجافّة مرآة لينظروا ماذا حلّ بالإسلام والمسلمين جرّاء أفكارهم المغلوطة... لا ينسجم مع الإسلام ولا الإنسانيّة، ذلك التصوّر الذي يحكم على المرأة بالحبس المؤبّد، والحرمان من التعليم ومن كلّ كمال تحت شعار المحافظة على العفّة، فيُؤدّي ذلك الحبس إلى أن لا يكون للمرأة مشغلةٌ غير إطفاء شهوة الرجل وخدمته**»[2].

10 ـ الفرضيّات المعرفيّة المُسبقة حول هويّة المرأة وقُدراتها:

لا شكّ في تأثير الفرضيات المأخوذة عن كلّ من الرجل والمرأة في استنباط الأحكام المتعلّقة بهما؛ حيث إنّها تشكّل مستنداً موجّهاً مباشراً أو غير مباشر للاستنباط. والمشكلة في هذا المجال، أنّ بعض هذه التصوّرات لا تخضع لتنقيح وتأصيل قبل أن تُقدّم وإلّا لو

---

(1) مجموعة آراء مجلس صيانة الدستور، ج2، ص73.

(2) أجوبة الأستاذ على نقد كتاب مسألة الحجاب، ص61. (فارسي)

كانت هذه التصوّرات مَبنيّة على بحثٍ فلسفيّ مدروس، ومؤسّسة على أدلّة مقبولة لما كان هناك مجالٌ للاعتراض. وهاك بعض النماذج عن تأثير هذه التصوّرات غير المدروسة على استنباط بعض الفقهاء:

أ ـ بعض الفقهاء لا يشترطون العدالة في المُرضِعة المربيّة للطفل؛ ويبرّرون ذلك بأنّ **الفسق** هو الحالة الغالبة بين النساء وقلّما تتوفّر **العدالة** فيهنّ[1].

ب ـ ورد في بعض الكُتب الفقهية: «**لو اجتمع جُنب وحائض فالأقوى تقديم الحائض؛ لأنّها تقضي حقّ الله وحقّ زوجها في إباحة الوطء. ويحتمل الجُنب؛ لأنّه أحقّ بالكمال**»[2].

ج ـ يُفتي **الشافعي** في مسألة من يتقدّم الصلاة على الميّت بأنّه لو اجتمع رجلٌ (سواء كان من أولياء الميت أم لا) أو امرأة يقدّم الرجل على المرأة، حرّاً كان أم عبداً، بالغاً كان أم غير بالغ[3].

وفي الفقه الإماميّ ما يقربُ من هذا المضمون[4]. يقول **العلّامة الحِلي**: «**لا يكفي جنس النساء لأنّ الرجال أكمل، وتوقّع الإجابة في دعائهم أكثر؛ ولأنّ فيه استهانة الميّت**»[5].

د ـ في مسألة الزواج المُختلط دينياً يُعلّل الفقهاء المنع من ذلك بقولهم: «**لأنّ المرأة تأخذ من دين بعلها**»[6]، أو: «**لأنّ المرأة تأخذ من أدب زوجها ويقهرها على دينه**»[7].

---

(1) الشيخ محمد بن الحسن النجفي، جواهر الكلام، ج31، ص289.

(2) العلّامة الحِلّي، تذكرة الفقهاء، ج2، ص223.

(3) الإمام الشافَعي، الأم، ج1، ص275.

(4) الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط، ج1، ص184.

(5) العلامة الحِلّي، تذكرة الفقهاء، ج2، ص46.

(6) سلسلة الينابيع الفقهية، ج19، ص682، اللمعة الدمشقية.

(7) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج2، ص100.

هـ - في كثيرٍ من الموارد يُساوي الفقهاء بين النساء والبُله، وهاك هذه العبارات: «**وأمّا النساء والصبيان والبُله والمجانين فلا جزية عليهم بحال**»[1]؛ (**فأمّا النساء والصبيان والمجانين فلا**[2]... **النساء والصبيان ومن ليس بمُكلّف من البلّه والمجانين**)[3]؛ «ويسقط عشر نفر: النساء والصبيان والمجانين والشيخ الضعيف...»[4]، (وليس على النساء ولا المجانين عقل)[5]، «ولا يجوز قتل المجانين ولا الصبيان ولا النساء منهم»[6]، «ولو تترّسوا بالصبيان والمجانين أو النساء ولم يكن الفتح إلا بقتلهم جاز»[7]، «في أحكام العبيد والصبيان والمجانين والنساء في الحج»[8]، «فليس على النساء عقلٌ، وعلى قياسهم الصبيان)[9]. «والحكم مختصٌ بالرجال فلا يُجزي النساء والخنائث ولا الصبيان»[10]، «النساء والصبيان والمجانين والمرضى والمشايخ الفانين»[11]، «فلا ولاية للنساء والصبيّ والمجنون، إذ لم تجرِ العادة على تصدّي النساء لتلك الأمور وزعاماتها»[12].

---

(1) الشيخ الطوسي، المبسوط، ج2، ص38.
(2) المصدر نفسه، ج7، ص27.
(3) مصباح المتهجد، ص854.
(4) الوسيلة، ص119، جواهر الكلام، ص73.
(5) المهذب، ج2، ص506.
(6) شرائع الإسلام، ج1، ص237؛ قواعد الأحكام، ج1، ص486؛ إرشاد الأذهان، ج1، ص344؛ مسالك الأفهام، ج3، ص26؛ مجمع الفائدة والبرهان، ج17، ص453.
(7) المختصر النافع، ص112؛ كشف الرموز، ج1، ص424؛ رياض المسائل، ج7، ص27.
(8) مختلف الشيعة، ج4، ص33.
(9) منتهى المطلب، ج2، ص468.
(10) مسالك الأفهام، ج1، ص15.
(11) كشف الغطاء، ج2، ص408 و414.
(12) التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة، ج8، ص64.

11 ـ عدم الاهتمام بروحيّة المرأة وعواطفها:

يجد المُتتبّع لبعض الآراء الفقهيّة قلّة اهتمام في النظر إلى عواطف المرأة، نتيجة كون الباحث فيها ذَكَراً، وبعبارة أُخرى: تنطلق بعض الآراء الفقهيّة من منظور ذكوريّ، وهذه بعض النماذج:

أ ـ لو زوّج الأب أو الجدّ للأب الابن أو البنت بالولاية، فيُفتي بعض الفقهاء بحقّ الصبيّ بالفسخ عند البلوغ، بخلاف البنت فلا حقّ لها بذلك؛ يقول أحد الفقهاء في تعليل ذلك: «**خلافاً للمحكيّ عن الشيخ في النهاية وأبناء البراج وحمزة وإدريس من أنّ له الخيار بعد البلوغ، لتطرّق الضرر إليه باعتبار إثبات المهر في ذمّته والنفقة من غير ضرورة، تقتضي ذلك حال الصبا بخلاف الصبيّة التي يثبت لها ذلك لا عليها**»[1].

ب ـ يربط كثير من الفقهاء حقّ الزوجة بالنفقة بالتمكين الجنسيّ له، يقول أحدهم: «**إنّ التمكين لا يكفي حصوله بالفعل، بل لا بدّ من لفظ يدلّ عليه من قِبَل المرأة، بأن تقول: سلّمت نفسي إليك حيث شئت، أو أيّ زمان شئت، ونحو ذلك، فلو استمرّت ساكنة أو مكّنته بالفعل لم يكف في وجوب النفقة**»[2].

ويقول آخر: «**فلو بذلت نفسها في زمان دون زمان أو في مكان دون مكان آخر يسوغ فيه الاستمتاع، لم يحصل له التمكين، ولم تجب عليه النفقة قطعاً لتحقّق نشوزها حينئذ بذلك**»[3].

---

(1) جواهر الكلام، ج29، ص174.

(2) المصدر نفسه، ج31، ص307، نقلاً عن مسالك الأفهام.

(3) المصدر نفسه، ص303.

12 ـ عدم الالتفات إلى احتياجات المرأة:

إنّ الوعي بالحاجات الخاصّة بالمرأة يُعدّ إحدى القواعد الأساسيّة للاجتهاد الصحيح في مجال أحكام المرأة، ولا شكّ في أنّ الاجتهاد غير المبنيّ على وعي كهذا سوف يواجه مشكلات عدّة. وهذه نماذج في هذا المجال:

أ ـ يبحث الفقهاء في كتاب النكاح حول رفع الحاجات الجنسيّة للزوجين تحت عناوين مختلفة منها «حق القسم» فيُفتون بالنسبة للزوج، بضرورة استجابة المرأة لحاجات الرجل الجنسيّة وتلبيتها لرغباته في كلّ وقت شاء ذلك. وأمّا بالنسبة للزوجة، فإنّهم يُفتون بضرورة مبيت الزوج عندها ليلة من أربعة، ويجب عليه مواقعتها في كلّ أربعة أشهر مرّة[1].

مع أنّنا إذا اعتمدنا الروايات والأحاديث الواردة في هذا المجال، فإنّنا نجد فيها حثًّا شديداً للرجل على تلبية رغبات زوجته والاستجابة لها. ومن ذلك ما ورد في كتاب الكافي: «**يقول مسعدة بن صدقة: سمعت أحدهم يسأل الإمام الصادق (ع) ما بال الزاني لا تسميه كافراً وتارك الصلاة قد سميّته كافراً وما الحجّة في ذلك؟ فقال: لأنّ الزاني وما أشبهه إنّما يفعل ذلك لمكان الشهوة لأنّها تغلبه وتارك الصلاة لا يتركها إلا استخفافاً بها وذلك لأنّك لا تجد الزاني يأتي المرأة وهو مستلذٌ لإتيانه إياها قاصداً إليها، وكل من ترك الصلاة قاصداً يكون قصده لتركها اللذة**»[2].

وفي حديث آخر: «**الحجّة أن كلّ ما أدخلت أنت نفسك فيه لم يدعك إليه داع ولم يغلبك غالب شهوة مثل الزنا وشرب الخمر أنت**

---

(1) جواهر الكلام، ص303 و304 و256 و261.

(2) الكافي، ج2، ص384، ج9.

دعوت نفسك إلى ترك الصلاة وليس ثمّة شهوة فهو الاستخفاف»[1].
وفي حديث عن الإمام الصادق (ع) يعلّل رجم الشيخ والشيخة بأنّهما قضيا زمان الشهوة[2].

هذا إذا تجاوزنا الروايات الدالة على أنّ شهوة المرأة أقوى من شهوة الرجل كما ورد عن أمير المؤمنين: «**خلق الله عزّ وجل الشهوة عشر أجزاء فجعل تسعة أجزاء في النساء وواحدة في الرجال، ولو لا ما جعل الله عزّ وجل فيهنّ الحياء على قدر أجزاء الشهوة لكان لكل رجل تسع نسوة متعلقات به**»[3]. وفي بعض الروايات: (**إنّ النساء أُعطين بضع اثني عشر وصبر اثني عشر**)[4].

وفي رواية: «**فُضلّت المرأة على الرجل بتسعٍ وتسعين من اللذة ولكنّ الله ألقى عليهنّ الحياء**»[5].

ب ـ في المرأة التي فُقد زوجها يُفتي بعض الفقهاء، بضرورة انتظار الزوجة له إذا كان ميسور الحال وله من المال ما تعتاش منه في حال غيبته ما دامت تحتمل بقاءه حياً .«**والمفقود زوجها، إن عُرف خبره، أو أَنفقَ على زوجته وليّه من نفسه أو متبرّع، أو كان له مال يُمكن الإنفاق منه عليها، فلا خيار لها، وإن أرادت ما تريد النساء وطالت المدّة، فهي حينئذ مُبتلاة، فلتصبر بلا خلاف أجده في شيء من ذلك، وللأصل والنصوص**»[6].

(1) الكافي، ج2، ص384، ج9.
(2) المصدر نفسه، ج4، ص176، ج3.
(3) المصدر نفسه، ج5، ص338.
(4) وسائل الشيعة، ج20، ص63؛ (مؤسسة آل البيت).
(5) المصدر نفسه.
(6) جواهر الكلام، ج32، ص288.

ج ـ في الستر يُفتي أكثر الفقهاء: «**يجب على النساء التستّر، كما يحرم على الرجال النظر. ولا يجب على الرجال التستّر وإن كان يحرم على النساء النظر**»[1]. ويستثني بعض الفقهاء ممّا يحرم على المرأة النظر إليه الوجه واليدين إلى المِعصَم، وأغلب الرجال يكشفون ما هو أزيد من هذا المقدار، فكيف للمرأة الالتزام بهذا التكليف؟!

13 ـ الفهم الخاص للعائلة وموقع المرأة فيها:

أ ـ يقول بعض الفقهاء في تعريف عقدة النكاح: «**إذا تزوّج الرجل امرأة بمهر معلوم، ملكت المهر عليه بالعقد، وملك هو البِضع في الوقت الذي ملكت عليه المهر**»[2].

ب ـ يشبّه بعض الفقهاء الزواج بالإجارة، ويحدّدون وظائف كلّ من الزوجين بوحي من هذا التشبيه: «... **وشبّه الفقهاء الزوج بالمُكتري والزوجة بالمُكري داراً، فما كان من تنظيف كالرشّ والكنس وتنقية الآبار والخلاء فعلى المُكتري؛ لأنّه يُراد للتنظيف. وما كان من حفظ البُنية كبناء الحائط وتغيير جذع انكسر فعلى المُكري لها لأنّه الأصل. وكذلك الزوج ما يحتاج إليه للنظافة وترجيل الشعر فعليه؛ وإنّما يختلفان في شيء واحد، وهو أنّ ما يحفظ البُنية على الدوام هو الإطعام فعليه دونها، ففي هذا يفترقان وفي ما عداه يتفقان**»[3].

ويُبيّن صاحب الجواهر الفكرة نفسها بشكل آخر، فيقول: «**بل ربّما يُشمّ من قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾** ما يشبه

(1) العروة الوثقى، مع تعليقات الإمام الخميني، ص970، المسألة 51.

(2) المبسوط، ج4، ص310.

(3) المصدر نفسه.

معاوضة الاستمتاع بالإنفاق على نحو ما ورد من الإنفاق على الدابة عِوَضَ ما يستوفيه من منافع ظهرها...»[1].

ومن الطبيعيّ أن تكون الأحكام المُستنبطة في ضوء هذه الرؤية منسجمةً معها؛ ولذلك فإنّ هذه النظرة تُولّد أسئلة للبحث الفقهيّ من قبيل: هل تتعلّق نفقة تعلّم المرأة بالزوج؟ هل يجب عليه تكاليف العمليّات الجراحيّة المُكلفة الخطيرة؟ وأظن أنّ الفتوى بعدم جواز خروج المرأة من البيت وبقائها مستعدّة لتلبية حاجات الزوج مُستقاة من هذا المورد.

يقول أحد الباحثين في قضايا المرأة:

«في الواقع إنّ الفتوى بجواز أو عدم جواز تولّي المرأة القضاء مبنيٌّ على رؤية خاصّة إلى المرأة أكثر ممّا هو مبنيٌّ على الأدلّة العقليّة أو اللفظية المُحكمة. وهذه الرؤية هي الرؤية التي كانت سائدة حول المرأة وقابليّاتها الاجتماعيّة ودورها في الأسرة والمجتمع، والتي ترتكز على كون المرأة ناقصة العقل؛ أو تلك الرؤية التي ترى أنّ الدور الأول والأساس للمرأة هو إشباع رغبات الزوج...»[2].

14 ـ البحث في مسائل المرأة بشكل جزئيّ ومشتّت:

إنّ من المشكلات الأساسيّة التي يُواجهها البحث حول المرأة، هي التعرّض لمسائلها بشكل مشتّت من غير نظرة كليّة جامعة؛ أي إنّ الفقهاء لا يبحثون قضايا المرأة بشكل حلقات متّصلة، وهذا هو سبب وجود فتاوى متناقضة أحياناً أو غير منسجمة على الأقلّ. وعندما تبحث هذه المسائل في محلّ واحد من أجل تشكيل منظومة

(1) جواهر الكلام، ج31، ص306.

(2) الدكتور حسين مهر پور، حقوق زن (حقوق المرأة)، ص356.

مُتكاملة فسوف يبدو بوضوح ما فيها من تهافت؛ فيُعمل على رفعه.

وهذه نماذج تكشف عن عدم الانسجام الذي أشرنا إليه:

أ ـ في مجال الغريزة الجنسيّة للمرأة والرجل، نجد في الفقه ثلاث نظريّات؛ فمن جهة، تُوحي بعضُ الآراء الفقهيّة بأنّ شهوة الرجل أقوى من شهوة المرأة، ويُمكن استيحاء هذا الأمر من فتاوى الفقهاء في بحث التمكين وحقّ القسم؛ وذلك لأنّهم يُوجبون على المرأة التمكين الدائم للزوج، بينما يجب على الزوج مرّة كلّ أربعة أشهر[1].

ولكنّنا نجد من جهة ثانية في مجال تعريفهم للإحصان عدم وجود اختلاف بين الاثنين؛ فالإحصان عندهم هو القُدرة على إشباع الغريزة الجنسيّة من الحلال، وبتعبيرهم: «من كان له فرج يغدو عليه ويروح»، ولا يفرّقون بين إحصان الرجل وإحصان المرأة. ولذلك يرتّبون حدّ الزنا على هذا العنوان، فمن كان مُحصَناً وزنى حدّه الإعدام، ومن لم يكن مُحصَناً حدّه الجلد دون فرق بين الرجل والمرأة.

ومن جهة ثالثة، نجد مجموعة من الروايات تتحدّث عن قوّة الشهوة عند المرأة، وقد أفضى الله عليها الحياء لتحارب به الشهوة[2].

إذاً، في بحث حقّ القسم، نستوحي أنّ شهوة الرجل أقوى، وفي بحث الإحصان نلاحظ المساواة، في الروايات عكس الحالة الأولى. والآن أيّ هذه النظريّات تُعتمد لتكون أساساً للبحث الفقهيّ؟

---

(1) جواهر الكلام، ج31، ص303 و156.

(2) وسائل الشيعة، ج20، ص63.

ب ـ حول آية «فاضربوهن» يقول بعض الفقهاء بالنسخ التمهيديّ[1]، وفي عيوب فسخ عقد الزواج لا يرى فرقاً بين الرجل والمرأة[2]، ولكنّه في القضاء لا يرى صلاحيّة المرأة لتولّي القضاء[3].

ولا يُمكن أن يقال بأنّنا مع الدليل وهو الحاكم على الفتاوى؛ فهذا الكلام غير مقبول؛ لأنّنا بهذه الطريقة سوف نكشف عن شريعة مُتناقضة وهذا أمرٌ مُستبْعد. فإنّنا نعتقد أنّ أحكام الشريعة مُنسجمة بل في غاية الانسجام، ومن السهل الوصول إلى أحكام مُنسجمة خاصّة في المسائل غير العباديّة.

ولا ينبغي أن يُظنّ أنّنا ندعو إلى تحكيم أدلّة غير فقهيّة، بل كلّ ما ندعو إليه هو إنتاج رؤية شاملة جامعة مُنسجمة الأطراف.

15 ـ غياب المرأة عن ساحة البحث الفقهيّ:

توجد مقولة رائجة بين الفقهاء، حاصلها أنّ الفقيه لا يفهم بعض مسائل الحجّ حتّى يحجّ؛ وعلى ضوء هذه المقولة يُفسّر بعضهم صعوبة الإفتاء في مسائل الدماء الثلاثة (الحيض والاستحاضة والنفاس). وبالرغم من تضييق دائرة المشكلة بهذه الحدود، إلّا أنّه يُمكن توسيع دائرة التعقيد إلى مسائل المرأة جميعها.

ويُمكننا الاستفادة من مثال غير فقهيّ لتقريب هذه الفكرة إلى الأذهان؛ وذلك أنّ كثيراً من الخطباء والمُحاضرين في المساجد

---

(1) شبهات وردود حول القرآن الكريم، ص157 ـ 158.

(2) مجلة دار درسي (مجلة القضاء)، العدد3، ص5 ـ 8.

(3) مجلة حكومت إسلامي (الحكومة الإسلامية)، العدد4، ص39 ـ 54.

والمراكز الدينيّة يشتكون من الضجيج الذي يصدر من الجهة التي تجلس فيها النساء التي عادة ما يكنّ مفصولة عن جهة الرجال بستارة؛ ولذلك نجد الخطباء يُطالبون النساء بالهدوء. ولكن في كثير من الأحيان لا يُنظر إلى هذه القضية بشكل جادّ؛ إذ أسباب هذا الضجيج أمور مبرّرة منطقياً منها:

- عادة يكون المكان المُخصَّص للنساء أقلّ مساحة وأضيق.
- التجهيزات والسجاد أقل.
- النور والضوء أقل.
- عادة يكون الأطفال مع أُمّهاتهم، وفي مثل هذه الأماكن يصعب تهدئة الأطفال.
- الواعظ والخطيب يُرى من قبل الرجال ولا تراه النساء.

إذاً، كلّ الأسباب التي تُؤدّي إلى الإصغاء والسكوت موجودة عند الرجال وبالعكس تماماً ما هو في جهة النساء. ومع ذلك يعتقد كثير من الناس أنّ النساء أكثر ثرثرة من الرجال. ولكن لو عُكس الأمر ألا تنعكس النتيجة؟! وعلى ضوء هذا المثال غير الفقهيّ أحسب أنّ حضور المرأة في ساحة الفقه والفقاهة ولو بعنوان «مُستشار» في المرحلة الأولى، وبعنوان «فقيه» أو «باحث فقهيّ» في مرحلة متقدّمة سوف يحلّ كثيراً من مُشكلات البحث الفقهيّ حول المرأة.

يقول أحد الباحثين في هذا المجال:

«لا بدّ للفقيه من إشراك المرأة في البحث الفقهيّ وفي عمليّة تفسير النصوص المتعلّقة بالمرأة، وللعثور على ما بين السطور ممّا يتعلّق بها، ومن دون هذه المشاركة لن يكون لها أيّ نصيبٍ في

التغلّب على هذه التبعيّة للرجل وكونها نصف الرجل لا أكثر»[1].

ويقول أيضاً في الكتاب عينه:

«ويبدو لي أنّ الوضع لم يكن كذلك في صدر الإسلام، فكثيراً ما كانت المرأة تَسأل رسول الله (ص) عن كثير من الأحكام المتعلّقة بالطهارة وغيرها، بل إنّ نساء النبي كُنّ في كثير من الأحيان نقلةً وشرّاحاً لكلمات النبيّ وما يُوحى إليه»[2].

وهاك مثالاً آخر، يكشف عن الفرق بين حضور المرأة وغيابها: يُفتي عدد من الفقهاء باشتراط الذكورة في مرجع التقليد؛ ويستندون في هذه الفتوى إلى أنّ روح الشريعة والذوق الفقهيّ يقتضي ضرورة التزامها بيتها وتحرّزها من الاختلاط بالرجال[3].

ولكنّنا نجد إحدى النساء الفاضلات تُحلّل الموضوع بنحوٍ مُختلف:

«يقولون إنّ ذوق الشارع يقتضي تحرّز المرأة من الاختلاط بالرجال؛ ولذلك لا يحقّ لها تسنّم منصب الإفتاء والمرجعيّة، وهذا الذوق المُكتشف للشريعة هو الذي يقيّد الأدلّة المُطلقة التي لا تميّز بين الرجل والمرأة في جواز رجوع الجاهل إلى العالم. ولكن السؤال هو، هل هذا مقيِّد؟ من الواضح أنّه لا يصلح للتقييد والمنع من تقليد المرأة. وأضرب مثالاً لتوضيح هذا التصور: لو أنّ امرأة درست الطبّ وصارت من أكثر الناس خبرة فيه، فهل يحرم على الرجال الرجوع إليها لمعالجة أمراضهم؟! من الواضح أنّه لا يحرم، بل

---

(1) عبد العزيز ساتشدنيا، السنن العقلانية في الإسلام، ص200، «مقالة المرأة نصف الرجل».

(2) السنن العقلانية في الإسلام ص185.

(3) التنقيح في شرح العروة الوثقى، ج1، ص226.

يجب عليهم الرجوع إليها. ومن هنا أقول: لو صارت المرأة فقيهة فما المشكلة في تصدّيها للمرجعيّة؟! وما المشكلة في رجوع الناس إليها رجالاً ونساءً؟! وإذا كان العائق هو الاختلاط، فإنّ وسائل الاتّصال المُعاصرة حلّت هذه المشكلة، فمن الميسور جداً للمرأة أن تتّصل بمن تشاء دون أيّ اختلاط؛ ولذلك أقول: لو أنّ امرأة حازت على شرائط المرجعيّة يجوز تقليدها والرجوع إليها، على الأقلّ تقليد النساء لها، وقد نَقل التاريخ لنا بعض النماذج في هذا المجال.

والغرض من طرح هذا الأمر، هو بيان أنّ المرأة قادرة على الوصول إلى أعلى المراتب العلميّة، وقد مهّد الدّين لها السبيل، ولكن ما يَحول بينها وبين ذلك، هو مذاقنا وتصوّرنا الخاصّ عن المرأة والدّين»[1].

توصيات ختاميّة:

في الختام، وعلى أساس آفات البحث الفقهيّ التي أشرنا إليها، يُمكن تقديم مجموعة من التوصيات:

1 ـ ضرورة جمع النصوص الدينيّة الواردة في حقّ المرأة ومعالجتها معالجة شاملة لاستخراج تصوّر إسلاميّ جامع، منها حول المرأة وقُدراتها وموقعها.

2 ـ بحث قضايا المرأة بشكل متّصل في محلّ واحد.

3 ـ الاستفادة من مُنجزات العلوم الحديثة كعلم النفس وغيره، لتحصيل تصوّراتهم عن المرأة.

4 ـ إشراك المرأة في البحث الفقهيّ على الأقلّ بصفة مُستشار.

---

(1) مجلة الحوزة (فارسي)، العدد 41، ص51

5 ـ تأمين الأجواء العلميّة والثقافيّة المساعدة لوصول المرأة إلى مرتبة الاجتهاد، ومشاركتها في البحث الفقهيّ بشكل فاعل.

وأخيراً، آمل أن يكون لهذه الإشارات حظّها من اهتمام الباحثين والمُثقّفين، لتترك أثرها المطلوب، وتصل إلى النتائج العلميّة المتوّخاة منها.

الفصل الثالث

القواعد العامّة المُعتمدة لدراسة موضوع المرأة

بعد أن استعرضنا في الفصل السابق الاتّجاهات الدينيّة في مسألة المرأة، وبعد أن كشفنا عن الثغرات والإشكاليّات التي تقع فيها عادةً الدراسات التي تتناول موضوع المرأة، لابدّ وأن نستعرض الآن بعض الأُسس والقواعد التي يُمكنها أن تضمنَ لنا وإلى حدّ ما الاقتراب من الحقيقة، وتكون معياراً لتقييم النظريّات المطروحة في هذا المجال، وهذه الأُسس والقواعد تنحصر بالمصادر الدينيّة من الكتاب والسنّة مع الاستعانة بجهود الباحثين في هذا المجال. وهي المعتمدة في تقييم النصوص وبيان مراداتها:

1 ـ محوريّة النصّ القرآنيّ

لا يصحّ تجاهل مكانة النصّ القرآنيّ في الدراسات الدينيّة؛ فالقرآن أول مصادر «المعرفة الدينيّة»، ولا بدّ من أن يكون هو المرجع في فهم الحديث. وينبغي أن يكون ذلك من خلال النظر إلى القرآن ككلٍّ لا إلى جزءٍ منه فقط.

يحوي النصّ القرآنيّ ما يقرب من مائتي آية تتناول المرأة

وعلاقتها بالرجل. وينظر القرآن الكريم للمرأة كالرجل والمرأة فهما سواء منذ بدء الخلقة،[1] إلى السكنى في الجنة[2]، ثم الهبوط إلى الأرض[3].

كما لا يميّز القرآن بينهما في فلسفة الخلقة[4]، ولا فيما يتّصفان به من مواهب كالنفخة الإلهيّة[5]، والتساوي في الخلقة[6]، وسائل الإدراك[7]، الفطرة الإلهيّة[8]، الوجدان الأخلاقي[9] والأمانة[10]، ولا يبدو هناك للعيان أيّ فارقٍ بينهما في الفضائل الإنسانيّة كالإيمان، العمل الصالح[11]، العلم[12] التقوى[13]، السّبْق في

---

(1) يرى القرآن الكريم أن المرأة والرجل سواء في كيفية الخَلق، كسجود الملائكة، **نفح الروح**، التعليم، العهد، **وسوسة الشيطان**، العصيان، تلقي الكلمات، التوبة ومبدأ الخلقة. راجع في هذا المجال: البقرة: 30 ـ 38؛ النساء: 1؛ الأعراف: 189 و10 ـ 27؛ الحِجر: 26 ـ 42؛ النحل: 72؛ الإسراء: 60 ـ 64؛ الكهف: 50؛ طه: 115 ـ 123؛ الروم: 21؛ ص: 71 ـ 83؛ الحُجُرات: 113؛ النجم: 45 ـ 46؛ القيامة: 37 ـ 39؛ الإنسان: 2 ـ 3؛ الليل: 3.

(2) البقرة: 34 ـ 35؛ طه: 123.

(3) البقرة: 34 ـ 35؛ طه: 123.

(4) الذاريات: 56؛ الملك: 2؛ النحل: 97؛ الأنفال: 24؛ الطلاق: 12.

(5) الحجر: 28 ـ 29؛ ص: 71 ـ 72؛ السجدة: 7 ـ 9.

(6) التين: 4؛ الانفطار: 67.

(7) النمل، الآية: 78؛ المؤمنون، الآية: 30.

(8) الروم، الآية: 30.

(9) الشمس، الآية: 7 ـ 8.

(10) الأحزاب: 72.

(11) النحل، الآية: 97؛ النساء، الآية: 124؛ غافر، الآية: 40؛ الإسراء، الآية: 19؛ آل عمران، الآية: 195؛ العصر، الآية: 1 ـ 2؛ النجم، الآية: 39.

(12) المجادلة، الآية: 11؛ الزمر، الآية: 9؛ البقرة، الآية: 151.

(13) الحجرات، الآية: 13.

الإيمان[1]، الجهاد[2]، الهجرة[3]، وسبيل السعادة[4]، ويصف القرآن والوحي الشيطان بعدو الإنسان[5]، ويؤكّد أنّ الرجل والمرأة يُكمل أحدهما الآخر[6].

وفي مضمار السلوك المعنويّ يجعل القرآن من امرأة فرعون (**آسيا**)، و**مريم** أسوة للمؤمنين كافّة[7]، ويخصّ السيدة **مريم** بمقامات سامية كالاصطفاء، والطهارة[8]، وتكليم الملائكة[9]. ثم يذكر القرآن سُكْنى **آدم** وزوجته الجنة سويّة وهبوطهما منها سويّة[10]. وأمّا فلسفة الزواج فيذكر القرآن أنّها الرحمة والمودة[11]، ويجعل الإحسان للوالدين في مصافّ العبودية لله[12].

وفيما يرتبط بالدور الاجتماعيّ، يذكر القرآن ملكة سبَإ التي كانت تحكم بلدا. فقد كانت امرأة عاقلة، وآمنت بسليمان[13]، وجاء القرآن أيضا على ذكر ابنتي **شعيب** اللتين كانتا تتصفان بالحياء رغم ما كانتا تقومان به من نشاط في الحياة الاجتماعيّة[14].

---

(1) الواقعة، الآية: 10 ـ 11.

(2) النساء، الآية: 96 ـ 95؛ سورة الأحزاب، الآية: 35.

(3) آل عمران، الآية: 195.

(4) الحمد: الآية: 5، يس، الآية: 61؛ البقرة، الآية: 142؛ المؤمنون، الآية: 73.

(5) يوسف، الآية: 5؛ يس، الآية: 60،؛ البقرة، الآية: 168.

(6) البقرة: 187.

(7) التحريم: 10 ـ 11.

(8) المؤمنون، الآية: 10.

(9) آل عمران، الآية: 42 ـ 45

(10) البقرة، الآية: 34 ـ 35؛ الأعراف، الآية: 19 ـ 22؛ طه، الآية: 123.

(11) الروم، الآية: 21.

(12) الإسراء، الآية: 23 ـ 24.

(13) النمل، الآية: 23، 29، 32 و44.

(14) القصص، الآية: 23 ـ 26

وفي مجال المفاهيم السياسيّة يذكر القرآن النساء والرجال (بصفة) خاصّة ضمن مفاهيم البيعة[1]، والهجرة[2]، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[3]، والمُباهلة[4].

وأكّد القرآن على احترام الكسب والعمل الاقتصادي للنساء[5]، وجعل لهنّ نصيباً من الإرث[6].

كما طالب القرآن الرجال والنساء بغضّ الأبصار[7] على حدّ سواء في السلوك الاجتماعيّ، وفرض على النساء أن يُدْنين عليهنّ جلابيبهنّ[8]، ويستُرن أنفسهنّ[9]، ولا يتبرّجنَ[10] مثل تبرّج نساء الجاهليّة. وحثّ النساء على عدم التبرّج وإبراز المفاتن ومظاهرة الأنوثة في الوسط الاجتماعي[11].

أمّا على صعيد الحقوق والواجبات فقد أكّد القرآن قيمومة الرجل[12]، ووجود فارق بينه وبين المرأة في الشهادة[13] والإرث[14].

---

(1) الممتحنة، الآية: 21.

(2) النساء، الآية: 97، ـ 98؛ الأحزاب، الآية: 50؛ الممتحنة، الآية: 10.

(3) التوبة، الآية: 71.

(4) آل عمران، الآية: 61.

(5) النساء، الآية: 7.

(6) النساء، الآية: 32.

(7) النور، الآية: 30.

(8) النور، الآية: 30.

(9) الأحزاب، الآية: 59.

(10) الأحزاب، الآية: 33.

(11) الأحزاب، الآية: 32؛ النور، الآية: 31.

(12) النساء، الآية: 34.

(13) البقرة، الآية: 282.

(14) النساء، الآية: 11.

وللمُفسّرين آراءٌ متباينة في تفسير هذه الآيات[1]؛ وذلك لأنّ القرآن بنى حكمه في آية القيمومة وآية الاختلاف في الشهادة[2] على تعليلٍ استند إليه البعض في تفسيرهم لتلك الآيات، كما أنّ القرآن الكريم ذمّ خصلة كانت عند أهل الجاهليّة؛ وهي ما كان يظهر على أحدهم من الخجل والعبوس إذا ولِدَت له أنثى[3].

نستخلص من هذه اللمحة العامّة بأنّ الصورة التي رسمها القرآن للمرأة صورةٌ مقبولة، ويُمكن درْء ما يُثار حولها من شُبهات. وانطلاقاً من ذلك ينبغي ألّا تخرج جميع الأحاديث وكلّ قراءات علماء الدين عن هذا السياق العامّ ولا تتعارض معه.

وقد ورد عن **رسول الله** (ص) والأئمة (ع) قولهم: **(إنّ على كلّ حقّ حقيقة وعلى كلّ صوابٍ نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه)**[4].

2 ـ الفهم الموضوعيّ للسنّة

لا بدّ من أن تسير الدراسات الدينيّة ضمن أسلوب جمع ما صدر عن **النبيّ** (ص) والأئمّة (ع) وما ورد من سيرتهم وسلوكهم والنظر إليه ككلٍّ واحدٍ، إذ من غير الصحيح تجْزِئة الروايات، كما أنّ إغفال السيرة العمَليّة للرسول والأئمة هو خطأٌ فادح. ولو فُرض ـ كنموذجٍ لذلك ـ أنّ بعض الروايات نهَت عن **مشْورة** النساء؛ فقد

---

(1) ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير والتنوير، ج5، ص35؛ مجلة زنان، العدد2، ص28.

(2) راجع، رشيد رضا، تفسير المنار، ج3، ص123 ـ 125.

(3) النمل: الأية 58 ـ 59.

(4) بحار الأنوار،ج2، ص227؛ ح5؛ الكشي، أبو عمرو، اختيار معرفة الرجال، ص222، الرقم401؛ وسائل الشيعة:ج11، ص388، ح9.

صرّحت رواياتٌ أُخرى بعدم **مشْورة** الجاهلات من النساء، وأمّا المرأة الوفيرة العقل فيُمكن التشاور معها. وهذه قاعدة عقلائيّة. فقد ورد في بعض الروايات ما يدلّ على مثل هذا القيد في مجال **مشْورة** الرجال أيضا. فقد جاء في الحديث: **(استشر العاقل من الرجال)**[1]. أمّا في السيرة العمليّة للرسول والأئمّة فلم يرِدْ أنّ أحدا منهم استخفّ بامرأة أو أهانها أو ضربها، **(ما ضربَ رسول الله امرأةً)**[2].

إنّ من الضروريّ إلقاءُ نظرةٍ شاملةٍ على ثقافةٍ تبلورت على مدى قرونٍ ثلاثة. وفي ضوء ذلك يُمكن أنْ تُفَسِّر الكثيرُ من الروايات بعضَها بعضاً. ومن المحتمل أن تكشف لنا السيرة عن عدم صحّة بعض الروايات؛ نذكر على سبيل المثال نذكر مسألة لزوم المرأة بيتها ـ وهو ما تعرّضت له بعض الروايات ـ فإنّه لم يكن أمراً معروفاً في حياة الأئمة، بل ما يظهر وبوضوح للعيان أنّ المرأة كان لها حضورها في ميادين التعليم[3]، والنشاط الاجتماعيّ[4]، والحروب والغزوات[5].

3 ـ الوضع والتحريف

لقد تركت الثقافات غير الدينيّة، وظاهرة وضع وتحريف الأحاديث تأثيراً لا يُستهان به في فهم الحديث، وهذا الذي مرّ على الحديث طوال قرونٍ لا يُمكن تجاهله. إذ ربَّما نصل ونتيجة البحث في المرويّات إلى أنّ ما نعتبره من الدّين ليس من الدّين في شيء،

---

(1) وسائل الشيعة: ج11، ص388، ح9.

(2) سنن ابن ماجه، ج1، ص638.

(3) زنان، تحصيلات وبرداشتهاي ديني، مجلة پيام زن، العدد22، ص26 ـ 27.

(4) مشاغل زنان در عصر رسالت، المصدر نفسه، العدد38 ـ 40.

(5) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج8، ص415.

وإنّما وفدَ من ثقافاتٍ أُخرى، وتغلغل في ثقافتنا على امتداد القرون. ونستعرض فيما يلي أمثلةً من ذلك:

أولًا: نقلَ كلٌّ من **الطبريّ، الخطيب البغداديّ، ابن عساكر والراغب الأصفهانيّ** أنّ **رسول الله** لمّا بلَغه خبر وفاة ابنته **رقيّة** قال: **(الحمد لله دفنُ البنات من المكرُمات)**[1]. وقال أيضاً في موضعٍ آخر: **(نَعَم الختْن القبر)**.

ثانياً: نقلَ أبو هريرة عن **رسول الله** (ص) أنّه قال: **(الشؤم في ثلاثة: في المرأة والدابّة والدار)**. وكان هذا من الأمثال الشائعة قبل الإسلام. وقد اعترضت عائشة على من روى هذا الكلام عن **رسول الله** قائلةً بأنّه (ص) قال: **(هكذا كان أهل الجاهليّة...)**[2]. **إلّا أنّ الرواي لم ينقلْ هذا المقطع من قول الرسول (ص).**

ثالثاً: هناك أحاديث تعزو إغواء آدم إلى حواء. وهذا التوجّه ينسجم مع ما جاء في العهد القديم، ولا يتناسب مع ما جاء في القرآن الكريم[3].

رابعاً: الأحاديث التي تعتبرُ المرأةَ مخلوقة من الرجل، والتي تتشابه مع ما جاء في التوراة[4]، مع أنّ آيات القرآن تدلّ على أنّ

---

(1) الألبانيّ، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ص220 ـ 221.

(2) الزركشي، بدر الدين، الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، ص114 ـ 117.

(3) بحار الأنوار، ج16، ص11 ـ 123؛ السحمراني، أسعد، المرأة في التاريخ والشريعة، ص96؛ الحياة (الكتاب المقدّس)، العهد القديم، سِفر التكوين، ص 9 ـ 16.

(4) مستدرك الوسائل، ج14، ص285، ح1؛ تيلا، عباس، زن در آينه تاريخ، ص116؛ الحياة، الكتاب المقدَّس، العهد القديم، سفر العدد، ص3 ـ 10.

الخلقة كانت من (أزواج)؛ أي إنّ المرأة لم تُخلق من الرجل، بل كانت خلْقتهما متساوية[1].

خامساً: ذكر الشهيد **المطهريّ** أنّ غطاء الوجه والنقاب الذي ورد التعرّض له في بعض الروايات، وتبنّاه بعض علماء الدين مُقتبسٌ من عادات وتقاليد الإيرانيّين[2].

قالت الكاتبة العربية نوال السعدوايّ:

«ومن هنا يتّضح كيف ترك عمر بن الخطاب وأمثاله من الرجال العرب من ذوي النزعة الأبويّة المتسلّطة بصماتهم على كثيرٍ من الأحكام التي تُفرض على النساء العربيّات اليوم باسم الإسلام مع أنّها ليست من الإسلام كما رآه واتّبعه محمّدٌ»[3].

4 ـ النقل بالمعنى

من القواعد التي لا بدّ وأن تتمّ ملاحظتها عند تفسير وفهم النصوص الروائيّة ملاحظة مسألة ما كان مُتعارفاً من جواز النقل بالمعنى؛ وذلك لأنّ رواة الحديث كانوا في بعض الأحيان يصوغون المعاني بألفاظ أُخرى أو بصياغاتٍ مُشابهة تُوصل المعنى الأصلي؛ وقد بيّن المحقق الحِلّي ذلك بقوله:

«كانت الصحابةُ تروي مجالس النبيّ (ص) بعد انقضائها وتَطاول الأمد، ويبعدُ في العادة بقاء ألفاظه (ع) بعينها على الأذهان»[4].

---

(1) راجع في هذا المجال: مهريزي، مهدي، شخصيت وحقوق زن در إسلام، القسم الثاني(تحت الطبع)

(2) **مطهريّ، مرتضى**، مسألة حجاب (فارسي)، 205 ـ 206؛ كسروي، أحمد، خواهران ودختران ما، ص5 و7.

(3) راجع، السعداوي، نوال، دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربيّ، ص740.

(4) الحِلّي، نجم الدين، أبو القاسم، معارج الأصول، ص153.

وكتب مؤلّفُ كتاب «معرفة الحديث» عن الكيفيّة التي يتمّ بها نقل الحديث ما يلي:

«ومن الرواة من كان يُحسن الكتابة، ومع ذلك يأخذ الحديث سمْعاً ويعيه قلباً، حتّى إذا وجد فرصةً قيّده بالكتابة، وإنْ كان بألفاظ أُخر، وهم الأكثرون. ومنهم من كان يسمع الحديث ويكتبه بألفاظه المسموعة بلا مُهلة استيثاقاً لصحة الحديث وهم الأقلّون»[1].

وقال بعض كتّاب أهل السنة:

«تشهد أحوال مُعظم الصحابة والسلف أنّهم كانوا يروون بالمعنى، ويدلّ عليه رواياتهم للحديث الواحد، أو القصّة الواحدة بألفاظ مختلفة وألوانٍ متعدّدة»[2].

وهذا ما أدّى إلى وجود عدّة من الروايات ترجع في الحقيقة إلى روايةٍ واحدة. وقد نُقلت هذه الطريقة عن آية الله **البروجوردي** عند استنباطه للأحكام[3]. وهذه الحالات بلغت حدًّا من الكثرة بحيث تخرج عن حدّ الحصر، وتُوصف «بالاستفاضة»، ولا يُمكن التعامل بدقّة علميّة إزاء النصّ المنقول. فكان السيّد **البروجوردي** يلحظُ هذا الأمر في استنباطاته[4]، ويرى أنّ الألفاظ إنّما تكون صادرةً عن المعصوم فيما إذا تكرّرت في الأصول المُتلقّاة[5]. وعلى هذا

---

(1) البهبودي، محمد باقر، معرفة الحديث، ص23.

(2) الأدلبي، صلاح الدين، منهج نقد المتن، ص77.

(3) مجلة حوزة، العدد43 ـ 44، ص215 ـ 216 و217؛ آينه بژوهش (مرآة التحقيق)، العدد7، ص19؛ منتظري، حسين علي، البدر الزاهر، ص136، 137، 149، 169.

(4) البدر الزاهر، ص62.

(5) المصدر نفسه، ص126.

الأساس ينبغي ملاحظة الروايات المتعدّدة الواردة في موضوع المرأة والمُفردات المُستخدَمة فيها، وتفسيرها على هذا الأساس.

5 ـ قاعدة الاشتراك

من القواعد المشهورة والمسلّمة لدى الأصوليين والمتكلّمين «قاعدة الاشتراك»؛ أي اشتراك الرجل والمرأة في الأحكام. كما يُلحظ من جهة أُخرى أنّ التمييز بين المذكّر والمؤنّث شائعٌ كثيراً في اللغة العربيّة؛ وكمثالٍ على ذلك؛ نلحظ أنّ الفعل واسم الإشارة والضمير تُستعمل كلّها بصيغتين: صيغة المذكّر وصيغة المؤنّث. نعم، في المحاورة لا تُراعى قضية الذكورة والأنوثة في العبارات والجمل، بل يُتّبع **التغليب**؛ أي إذا كان الكلام يدور حول كلٍّ من المرأة والرجل فغالباً ما يأتي الكلام بصيغة التذكير.

وانطلاقاً من قاعدة الاشتراك، ومن خصوصيّة اللغة العربيّة الآنفة، ينبغي عدم تجاهل قاعدة التغليب في الكلام عند تفسير النصوص الدينيّة الواردة باللغة العربيّة. وبعبارةٍ أُخرى: وردت في النصوص الدينيّة معارفُ وأحكام كثيرة بصيغة المذكّر، ولا يُمكن اعتبار ذلك خاصًّا بالذكور فقط، وإنّما الأولويّة للاشتراك بين الجنسين، والتخصيص يستلزم إقامة الدليل.

كتب المحقّق **البحرانيّ** ما يلي:

«أيضا إنّ جلّ الأحكام من عباداتٍ ومعاملاتٍ ونحو ذلك إنّما خرجت في الرجال، والسؤالات إنّما وقعت في الرجال مع أنّه لا خلاف في دخول النساء ما لم تُعلم الخصوصيّة للرجال في ذلك الحكم، ونحو ذلك ممّا لا يخفى على المتدبّر في الأخبار الواردة في جميع الأحكام، وما ذلك إلّا لما ذكرناه من حمل ما ذُكر في

الأخبار على مجرّد التمثيل وتعدية الحكم إلى ما عدا المذكور بطريق تنقيح المناط القطعيّ»[1].

«هذه الروايات ونحوها وإن اختصّت بالصبيان إلا أنّ الأصحاب (رضوان الله عليهم) لم يفرّقوا في هذه الأحكام بين الصبيّ والصبيّة. وهو جيدٌ، فإنّ أكثرَ الأحكام في جميع أبواب الفقه إنّما خرجت في الرجال مع أنّه لا خلاف في إجرائها في النساء ولا إشكال»

وضمن دراسةٍ له حملت عنوان «لغة القرآن لغة ثقافة الحوار» قال الشيخ **جوادي الآملي**:

«**رغم أنّ الباري تعالى قال: ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ﴿٢١﴾﴾**[2]، غير أنّ المرء هنا لا يقع في مقابل (المرأة) بل إنّ لغة الحوار كانت تُطلق على الإنسان تسمية الرجل، ولكن ليس بصفته رجلاً في مقابل المرأة»[3].

هنا يُريد الله أن يبيّن لنا بأنّه عندما يعبّر بصيغة المذكّر فإنّما يأتي ذلك الخطاب على أساس لغة الحوار، ولا يعني اختصاص الخطاب بالرجل دون المرأة.

وعلى هذا الأساس لا ينبغي تكلّف البحث عن السبب الذي جعل **رسول الله** (ص) يقول: **(طلب العلم فريضةٌ على كلّ مسلم)**، ولم يقل (مسلمة) لكي يتحمل المرءُ مشقّة الإجابة بأنّ بعض النُسخ وردت فيها كلمة مسلمة، أو أنّ بعض الأحاديث أُضيفت إليها كلمة مسلمة، أو بعض المحدّثين نقلوا كلمة (المسلمة) أيضاً. إذ لا ينبغي

---

(1) البحراني، الشيخ يوسف، الحدائق الناضرة، ج5، ص442.

(2) سورة الطور، الآية: 21.

(3) زن در آينه جلال وجمال، ص78 ـ 79.

أساساً تكلّف مشقّة السؤال لكي يصل الدور إلى مشقّة تقديم الجواب. ففي ذات الوقت الذي يَفتح فيه القرآن الكريم أبصارنا إلى سموّ هذا المعنى، يُلفت أنظارنا أيضاً إلى سِمَةٍ تنطوي عليها ثقافة الحوار، مُشيراً إلى أنّ اللفظ إذا جاء بصيغة المذكّر فهو ليس وصفاً للذكور؛ بل لأنّ المعنى يأتي على هذا النحو في مقام اللفظ[1].

6 ـ تاريخ صدور الحديث

لا شكّ في أنّ تاريخ كلّ واقعةٍ يحكي عن كيفيّة وقوعها، وهو بهذا المعنى أشبهُ ما يكون بالهويّة التي تكشف عن طبيعتها للأجيال القادمة.

والسنّة (قول المعصوم، فعله وتقريره) تنطوي أحيانا على بُعدٍ تاريخيّ، فكلّ حديث إنّما يأتي تلبيةً لحاجةٍ وجواباً لسؤالٍ، وتبياناً لحقيقة، وقد يأتي أحياناً لحالة خاصّة. ولنقُل بتعبير آخر: إنّ لكلّ حديثٍ شأن نزولٍ تفيدُ معرفته في فهم الحديث على نحو أفضل. وأوّل فقيهٍ التفت إلى هذه المسألة بصورة جادّة، وتمسّك بها في أسلوب استنباطه وطريقة تدريسه، هو آية الله العظمى **البرجوردي**، فهو كان يرى

«أنّ لأحاديثنا شأنَ نزولٍ، وقد صدرت في أجواء كانت تُهيمن فيها أقوالُ وآراءُ كبار فقهاء السنّة، وقد صدرت تلك الأحاديث عن أهل البيت (ع) آخذةً بنظر الاعتبار تلك الفتاوى، فجاءت أحاديثهم إمّا لردّ رأيٍ أو لإثباته، وعلى هذا الأساس تجب الإحاطة بجوّ المسألة الفقهيّة؛ لكي تُفهم الغاية من الحديث بشكلٍ جيد»[2].

---

(1) زن در آينه جلال وجمال، ص81.

(2) مجلة (حوزة) العدد43 ـ 44، ص145.

واعتبر الشهيد **محمد باقر الصدر** أنّ إحدى آفات الاجتهاد في النصوص الدينيّة هي «**تجريدُ الدليل الشرعيّ من ظروفه وشروطه**»[1]، وبيّن ذلك في موضعَين، قال في أحدهما:

«عندما ندرسُ سلوكاً مُعاصراً لعهد التشريع حقًّا، ونستكشف سماح الإسلام به من سكوت التشريع عنه. فإنّ المُمارس في هذه الحالة قد يقع في خطإ التجريد، عندما يُجرّد ذلك السلوك المعاصر لعهد التشريع خصائصه، ويعزله عن العوامل التي قد تكون دخيلةً في السماح به، ويعمّم القول: بأنّ هذا السلوك جائزٌ وصحيحٌ إسلاميّاً في كلّ حال»[2].

وتحدّث العلّامة السيد **جعفر مرتضى العاملي** عن ضرورة الاطلاع على تاريخ صدور الحديث وفوائد ذلك في البحوث الفقهيّة قائلا:

«ينبغي عدمُ تجاهل تأثيرِ معرفة التاريخ معرفةً مُتقنةً واستيعاب الوقائع التاريخيّة في فهم الأحاديث والنصوص الدينيّة، فجميع الوقائع التاريخيّة تتبلور في كنَفِ تاريخها الذي وقعت فيه وعلاقة الإنسان مع الزمان علاقة تأثيرٍ وتأثّر مُتبادَل[3]. وعلى هذا الأساس فإنّ استيعاب الكثير من النصوص يستلزمُ إحاطةً تامّةً بالزمان والمكان والظروف التي صدرت فيه. ينبغي أنْ نفهم البيئة التي صدرت فيها تلك النصوص، وردّ فعلها إزائها. فمعرفة هذه الأمور تُساعدنا على فهم حدوده وقيوده وإشاراته ودقائقه. وقد طبّقنا مثل هذه النظرة في كتاب السوق في ظلّ الدولة الإسلاميّة). فهذا الكتاب على صِغَر

---

(1) الصدر، السيد محمد باقر، اقتصادنا، ص404.

(2) المصدر نفسه، ص412

(3) مجلة (آينه پژوهش) العدد5، ص64.

حجمه يُمكن أن يعكس لنا مدى تأثير معرفة الظروف الخارجيّة في فهم طبيعة النصوص الصادرة وأهدافها، ويبيّن لنا بكلٍّ جلاء بأنّ مثل هذه المعرفة توفّر الأجواء المُناسبة لفهم النصوص على نحو أفضل والاستفادة منها على خير وجه»[1].

إنّ فهم الأحكام المؤقّتة أو الأحكام المقيّدة ببعض الظروف الزمانيّة والمكانيّة هو من الفوائد المترتّبة على معرفة الظروف المُحيطة بصدور الحديث، يقول الشهيد **الصدر**:

«إنّ نوعيّة التشريعات التي ملأ النبيّ (ص) بها منطقة الفراغ من المذهب بوصفه وليّ الأمر ليست أحكاماً دائميّة بطبيعتها؛ لأنّها لم تصدُرْ من النبيّ بوصفه مُبلّغاً للأحكام العامّة الثابتة، بل باعتباره حاكماً وليًّا للمُسلمين»[2].

واعتبر آية الله **الخوئيّ** الحديث الذي يستند إليه الفقهاء في باب منع خروج المرأة من البيت بدون إذن زوجها، قضيّة خاصّة لا يُمكن تعميم حكمها[3].

وذهب الشيخ **محمد مهدي شمس الدين** والشهيد **المطهريّ** إلى القول بأنّ الروايات الواردة بمنع تولّي المرأة السُّلطة تختصّ بأوضاع إيران يومذاك، وأنّ طبيعة الحكومة في الوقت الحاضر تختلفُ عمّا كانت عليه في الماضي؛ ولذا فإنهما يرفضان تعميم هذا الحكم[4].

---

(1) مجلة (آينه پژوهش)، العدد5، ص69.

(2) اقتصادنا، 401.

(3) البروجوردي، مرتضى، مستند العروة الوثقى، كتاب النكاح، ج2، ص362.

(4) شمس الدين، محمد مهدي، مسائل حرجة في فقه المرأة المسلمة، ج2، ص82 ـ 83؛ مجلة پيام زن، العدد6، ص17.

ثمّ إنّ بعض الأحاديث التي تنهى عن تعلّم المرأة الكتابة[1] أو تنهى عن الذهاب إلى الحمام[2] لا بدّ أنّها تختصّ بوضعٍ اجتماعيّ معيّن، ولا يُمكن تعميم مضمونها على فرض صحته.

ويفسّر **ابن عاشور** (فاضربوهنّ) في ضوء تباين الظروف المُحيطة ثقافيا ويقول: «عندي أنّ تلك الآثار والأخبار مَحْمَل الإباحة فيها أنّها قد روعي فيها عرف بعض الطبقات من الناس، أو بعض القبائل، فإنّ الناس متفاوتون في ذلك، وأهل البدو منهم لا يعُدّون ضرب المرأة اعتداء، ولا تعدّه النساء أيضاً اعتداءً»[3].

ويجيز **مدنيّ** وهو من كتّاب أهل السنّة عند تفسير آيات تعدّدَ الزوجات في ضوء قيام أوضاع اجتماعيّة موجبة مثل ظروف الحرب أو مرض أو عقْم المرأة، ويُمكن للحاكم تولّي تطبيق هذا الحكم للاطمئنان إلى صحة تنفيذه[4].

7 ـ ضرورة معرفة الطبيعة البشرية

إنّما يصحّ التسليم بدلالةِ وسند الرواية في المسائل الاعتقاديّة أو المسائل التي ترتبط بالطبيعة البشريّة متى بلغنا مرحلة الاطمئنان. وإلّا فينبغي عدم الأخذ بتلك الرواية وعدم الاعتماد عليها لإصدار رأي باسم الدّين.

وهذا أمر يتّفق عليه الأصوليّون والفقهاء والمفسّرون. ومن الطبيعيّ أن تُؤدّي كثرةُ النقل وتعدّده وكثرةُ طُرقِ الرواية إلى القطع

(1) مجلة پيام زن، العدد20، ص22.

(2) الفيض الكاشاني، الوافي، ج6، ص593؛ سائلي، علي، زن در نگاه إمام علي، ص218 ـ 223.

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص39 ـ 41.

(4) رسالة الإسلام، السنة العاشرة، العدد4، ص413 ـ 447.

بالسند. غير أنّ قطعيّة الدلالة تستلزم توفّر شواهد وقرائن أبعد من الظهور. كما أنّ فهم علماء الدين يُمكن أن يشكّل هو الآخر شاهداً وقرينةً على الدلالة، ما لم يقم الشاهد على خلافه، وإلّا فلا بدّ من اعتبار ذلك الفهم خاطِئاً. وعلى سبيل المثال نذكر أنّ الفقهاء استمرّوا ولقرونٍ متماديةٍ وهم لا يعتقدون بكون ماء البئر قليلاً، رغم وجود صحيحة **إسماعيل بن بَزيع** في كُتب الحديث. وكذا الحال بالنسبة لما بعد عهد الشيخ **الطوسيّ**، حيث لم يكن المجتهدون سوى مقلّدين له بسبب وقوعهم تحت هيْمنة عظمته العلميّة.

ونذكر هنا بعض الشواهد على ذلك:

يعتقد آية الله **النائيني** أنه:

«**لا عبرة بالظنّ في باب الأصول والعقايد، فإنّه لا بدّ فيها من تحصيل العلم، وفي الموارد التي انسدّ فيها باب العلم يُمكن الالتزام وعقد القلب بها على سبيل الإجمال، بمعنى أنّه يلتزم بالواقعيّات على ما هي عليها**»[1].

ولآية الله **الخوئي** كلام مفصّل في هذا المجال إذ يقول:

«**أمّا الظنّ المتعلّق بالأصول الاعتقاديّة، فلا ينبغي الشكّ في عدم جواز الاكتفاء بالظنّ فيما يجب معرفتُه عقلا، كمعرفة الباري جلّ شأنه، أو شرعاً كمعرفة المعاد الجسمانيّ، أمّا الظنّ المتعلّق بالأمور التكوينيّة أو التاريخيّة، كالظنّ بأنّ تحت الأرض كذا أو فوق السماء كذا، والظنّ بأحوال أهل القرون الماضية وكيفيّة حياتهم ونحو ذلك، فإنْ كان الظنُّ ممّا لم يقُم على اعتباره دليلٌ خاصّ (وهو الذي تعبّر عنه بالظنّ المطلق) فلا حجيّة له في المقام.**

(1) الكاظمي الخراسانيّ، محمد علي، فوائد الأصول، ج3، ص324.

والوجه فيه ظاهر. وأمّا إن كان من الظنون الخاصّة فلا بدّ من التفصيل بين مسلكنا ومسلك صاحب الكفاية (رحمه الله) فإنّه على مسلكنا من أنّ معنى الحجيّة جعل غير العلم علماً بالتعبّد يكون الظنّ المذكور حجّة باعتبار أثرٍ واحدٍ وهو جواز الإخبار بمتعلّقه... هذا بخلاف مسلك صاحب الكفاية فإنّ جعل الحجيّة لشيء بمعنى كونه منجّزاً ومعذّراً لا يُعقل إلّا فيما إذا كان لمؤدّاه أثرٌ شرعيّ وهو منتفٍ في المقام»[1].

والنتيجةُ هي أنّ خبر الواحد المعتبر لا يُثبت شيئاً في أصول العقائد والتاريخ والأمور التكوينيّة. طبعا في العقائد يُمكن تكوين عقيدةٍ على أساسه، ولكن يُمكن الإخبار به فقط في الأمور التكوينيّة والتاريخيّة، ولا تحصل به معرفة الواقع.

يرى العلامة **الطباطبائي** أنّ:

«الذي استقرّ عليه النظر اليوم في المسألة أنّ الخبر إنْ كان مُتواتراً أو محفوفاً بقرينةٍ قطعيّةٍ فلا ريب في حجيّتها، وأمّا غير ذلك فلا حجيّة فيه إلا الأخبار الواردة في الأحكام الشرعيّة الفرعيّة إذا كان الخبر موثوق الصدور بالظن النوعيّ فإنّ لها حجّية. وذلك أنّ الحجيّة الشرعيّة من الاعتبارات العقلائيّة فتتبُّع وجود أثرٍ شرعيّ في المورد يقبلُ الجعل والاعتبار الشرعيّ والقضايا التاريخيّة والأمور الاعتقاديّة لا معنى لجعل الحجّية فيها لعدم أثرٍ شرعيّ، ولا معنى لحُكم الشارع بكون غير العلم علماً وتعبيد الناس بذلك»[2].

وقد طرح العلّامة **الطباطبائيّ** هذا الرأي في عدّة مواضع من

---

(1) الواعظ البهسودي، محمد، مصباح الأصول، ج2، ص239 ـ 235.

(2) الطباطبائيّ، تفسير الميزان، ج 10، ص 351.

تفسيره القيّم (الميزان)، وفي تعليقته على بحار الأنوار[1].

واعتبر آية الله **الميرزا جواد الطهرانيّ** في هذا المجال أنّه:

«لا بدّ من التعويل في العقائد على مصادر معلومة (من حيث الصدور والدلالة)، فلا ينبغي أن نعتقدَ بشيءٍ ونُخبرَ عن الواقع إخباراً قطعيّاً وفْقاً لأهوائنا وميولنا دون الرجوع إلى المُحكمات، من خلال التعويل على خبر الواحد غير المعلوم الصدور، أو من خلال تأويل المتشابهات.

يجب ردّ وتكذيب أيّ حديثٍ يتعارض مع مُحكمات القرآن الكريم، ومع الأحاديث المتواترة القطعيّة الدلالة، أو إذا كان مُخالفاً للعقل الفطريّ السليم، وأمّا إذا لم يتّصف الحديث بمثل هذه المعارضة (التي تستلزم تكذيبه ورفضه)، ولم يكن حديثا معلوم الصدور ومعلوم الدلالة (بحيث يلزم الأخذ به والتمسّك بمفاده) يجب وضعه في دائرة الإجمال والاحتمال، وبعبارةٍ أُخرى: يجب التوقّف بشأنه، وبعبارةٍ ثالثةٍ: إنّ مثل هذا الحديث المنسوب إلى أهل البيت (ع) يجب ترك علمه إليهم. وفي كُتُب الحديث الآلاف من أمثال هذه الأحاديث في شتّى الموضوعات، وهي ممّا لا يُمكن تكذيبه، ولا يجب الالتزام بظاهره تعبّداً، ولا حمله تعسّفاً بقوّة التأويل والتوجيه على واحد من آراء المفكّرين والأكابر.

وكلّ حالة يبدو فيها ظاهرُ الكلام مخالفاً لضروريّات ومسلّمات العقل الفطريّ السليم، فلا شكّ في أنّ ذلك الظاهر ليس هو المراد،

---

(1) راجع الميزان، ج1، ص296؛ ج6، ص57؛ ج8، ص66، 141، 261، 62،؛ ج9، ص 211 ـ 212؛ ج 10، ص349؛ ج13، ص353؛ ج14، ص205 ـ 207، 25، 133 وج17، ص174.

أو أنّه لم يصدر أساساً، إلّا إذا كان صدوره مؤكّداً، ففي هذه الحالة يجب التصرّف بالمعنى الظاهر»[1].

يسري المعنى المذكور آنفاً على السند وعلى الدلالة على حدّ سواء؛ أي إنّ الدلالة المقبولة هي ما كانت نصًّا لا يُحتمل فيه الخطأ والخلاف. وفي ضوء ما سبق ذكْره لا بدّ أن تُقاس بهذا المعيار الأحاديث الواردة في ذكر خصائص المرأة وصفاتها وخُلُقها ونُقصان عقلها؛ أي إنّما يُمكن التعويل على الأحاديث وحتّى الآيات القرآنية عند بيان خصال المرأة وصفاتها، عندما يكون سند الحديث يقينيًّا، ودلالة الحديث والقرآن بيّنة لا غبار عليها. إذ ليس من المقبول أن تُنسَبَ إلى الدّين في هذا المجال أيّة نتائج يُفرزها أيّ خبرٍ صحيح وأيّ ظهور؛ لأنّ هذه الحالة لا يتعبّدنا الشرع بها ولا العقلاء.

نذكر على سبيل المثال لو أنّ شخصاً شديد التديّن والورع (ولسانه منزّهٌ عن الكذب، ويتّصف بالضبط والوثاقة على حدّ تعبير علماء الرجال)، حلّ مسألة رياضيّة، وأخبرنا بأنّه حلّها بشكلٍ صحيح، فكلامه لن يُوجب القطع ولا يُؤخذ به، بل لا بدّ من اختبار حلّه ذلك، والنظر فيه لإحراز صحّةِ حلّه لتلك المسألة. في حين أنّ هذا الشخص يُؤخذ بكلامه ويكون مُعتبراً لو نَقل خبراً يتعلّق بمجالٍ من مجالات الحياة الاجتماعيّة العاديّة. ويكمنُ السرّ في ذلك في أنّنا في الحالة الأولى نستهدف واقع الحال، حيث لا يستدعي الأمر تعبّدَ الشرع والعقلاء. أمّا في الحالة الثانية؛ أي في دائرة الشؤون الاعتباريّة والاجتماعيّة، فالعقلاء يعيشون بالاعتبار والتعبّد، والشرع يُقرّ هذا المَسلك.

---

(1) الطهراني، جواد، (عارف وصوفي چه ميگويند؟) ص 255 ـ 254.

مثل هذه الأحاديث ينبغي إمّا أنْ تكون متواترةً ونصّاً في دلالتها، وإمّا أنْ تُقام قرائن تفيدُ اليقين بصدورها ودلالتها لكي يتسنّى الاعتماد عليها. وهذا لا يعني بطبيعة الحال رفض كلّ خبرٍ غير متواترٍ ووسْمِه بالكذب والوضع؛ إذ ليس من الجائز رفض الأحاديث غير المتواترة والفاقدة للدلالة النصيّة ما دامت لا تتعارض مع الدليل العقليّ والقطعيّ. كما لا يُمكن التوصّل إلى رأيٍ الدّين في هذه الميادين على أساس مثل هذه الأحاديث.

8 ـ البحث عن دلالة المفردات في زمان صدور النص

من الأمور التي ينبغي أن تُؤخذَ بعين الاعتبار في تفسير النصوص الدينيّة هو وضع المُفردات والمُصطلحات في إطار عصر صدور النصّ، وتفسيرها على ضوء ذلك، أو من خلال الرجوع إلى أمثلةٍ مشابهةٍ من نصوص أُخرى، وإلّا فلا يُمكن تفسير المُصطلحات ضمن الظروف المُعاشة حاليًّا.

فكلمة **العقل** وردت في الروايات بمعانٍ شتّى، يُقرّ بها المحدّثون أنفسهم، ومن يروم توضيح معنى نُقصان عقل المرأة لا بدّ له وأن يكون مُحيطاً بكافّة تلك النصوص والمعاني الواردة فيها، وكيفيّة استخدام هذه المفردة، والبحث عن الشواهد الواضحة على المراد منها. وبغرض تسليط الضوء على أهميّة هذه المسألة نبحث فيما يلي وبإيجازٍ معاني واستخدامات كلمة العقل في الأحاديث.

قال الشيخ **الحرّ العاملي**:

«العقل يُطلق في كلام العلماء والحكماء على معانٍ كثيرة، وبالتتبّع يُعلم أنّه يُطلق في الأحاديث على ثلاثة معانٍ: أحدها: قوّة إدراك الخير والشرّ: والتمييز بينهما، ومعرفة أسباب الأمور ونحو ذلك، وهذا هو مناط التكليف، وثانيها: حالة وملكة تدعو إلى

اختيار الخير والمنافع واجتناب الشرّ والمضارّ، وثالثها: التعقّل بمعنى العلم، ولذا يُقابل بالجهل لا بالجنون»[1].

واعتبر العلامة **المجلسي** أن:

«العقل هو تعقّل الأشياء وفهمها في أصل اللغة، واصطُلح إطلاقه على أمور: الأول: هو قوّة إدراك الخير والشرّ والتمييز بينهما، والتمكّن من معرفة أسباب الأمور وذوات الأسباب، وما يُؤدّي إليها وما يمنع منها، والعقل بهذا المعنى مناطُ التكليف والثواب والعقاب. الثاني: ملكةٌ وحالةٌ في النفس تدعو إلى اختيار الخير والنفع، واجتناب الشرور والمضارّ، وبها تقوّي النفس على زجر الدواعي الشهوانيّة والغضبيّة»[2].

وقال أيضاً:

«الذي ظهر لنا من تتبّع الأخبار المُنتمية إلى الأئمة الأبرار سلام الله عليهم هو أنّ الله خلقَ في كلّ شخصٍ من أشخاص المكلّفين قوّة واستعداد إدراك الأمور من المضارّ والمنافع وغيرها، على اختلافٍ كثيرٍ بينهم فيها، وأقلّ درجاتها مناط التكليف، وبها يتميّز عن المجانين، وباختلاف درجاتها تتفاوت التكاليف، فكلّما كانت هذه القوّة أكمل كانت التكاليف أشقّ وأكثر، وتكملُ هذه القوّة في كلّ شخص بحسب استعداده بالعلم والعمل، فكلّما سعى في تحصيل ما ينفعه من العلوم الحقّة وعمل بها تقوّي تلك القوة»[3].

وتنطوي الأحاديث التي جاءت فيها كلمة العقل على معانٍ مختلفة، قال أمير المؤمنين **علي** (ع):

---

(1) وسائل الشيعة، ج15، ص208.

(2) بحار الأنوار، ج1، ص101.

(3) بحار الأنوار، ج1، ص100.

«العقل عقلان: عقلُ الطبع وعقلُ التجرِبة، وكلاهما يُؤدّي إلى المنفعة»[1].

وثمّة أحاديث أُخرى تُشير إلى العقل الذاتيّ الطبيعيّ؛ نُورد أمثلة منها:

أ ـ تتحدّث بعض الروايات عن كيفيّة خلْق الإنسان، مقايسةً مع كيفيّة خلْق الملائكة والبهائم، وقد ورد فيها أنّ الإنسان مركّب من عقلٍ وشهوةٍ. فمتى غلب عقله وصل إلى مقام الملائكة بل كان أفضل منها؛ ومتى غلبت شهوته، كان في منزلة البهائم ومن هذه الروايات:

رواية عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع) فقلت: الملائكة أفضل أم بنو آدم؟ فقال: قال أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (ع): **«إنّ الله ركّب في الملائكة عقلاً بلا شهوة، وركّب في البهائم شهوةً بلا عقلٍ، وركّب في بني آدم كلتيهما، فمن غلب عقله شهوته فهو خيرٌ من الملائكة، ومن غلب شهوته عقله فهو شرّ من البهائم»**[2].

ب ـ ورد في بعض الروايات أن الإنسان مركّبٌ من عقل وصورة، وأنّ العقل بمنزلة الروح في الجسد، نحو:

قال عليّ (ع): «الإنسان عقلٌ وصورةٌ، فمن أخطأه العقل ولزمته الصورة لم يكن كاملاً وكان بمنزلة من لا روح فيه»[3].

ج ـ وورد في طائفةٍ أُخرى من الروايات أنّ العقل هو ملاك إنسانيّة الإنسان:

(1) بحار الأنوار، ج75، ص6، ح58.

(2) وسائل الشيعة، ج15، ص209، ح20298.

(3) بحار الأنوار، ج 75، ص7، ح59.

عن **عليّ** (ع): «**الإنسان بعقله**»[1].

د ـ تدلّ طائفةٌ من الروايات على العقل الاكتسابي، وقوّة هذا العقل وضعفه أمرٌ يرجع إلى سلوك الإنسان وعمله. ونُورد بعض هذه الروايات كنماذج:

قال **النبيّ** (ص): «**أطعموا نساءكم الحوامل اللّبان، فإنّه يزيد في عقل الصبيّ**»[2].

وقال **عليّ** (ع): «**والعلم يزيد العاقل عقلاً**»[3].

وعن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن ابن فضّال عن ابن بكير عمّن حدّثه عن **أبي عبد الله** (ع) قال: «**التجارة تزيدُ في العقل**»[4].

ونتيجة ما تقدّم أنّه وبملاحظة أنّ العقل قد ورد في الروايات تارةً بمعنى التعقّل، وأُخرى بمعنى إدراك الخير والشر، وثالثةً بمعنى اختيار الخير والشرّ، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى ورد العقل في بعض الروايات بمعنى «العقل الطبيعيّ الذاتيّ» وفي بعضها الآخر بمعنى «العقل الاكتسابيّ الحاصل من خلال التجرُبة»، لكن وقبل تحديد معنىً واضحٍ للعقل من خلال الرجوع إلى الروايات كيف يمكننا إصدار أحكامٍ في الروايات التي وردت بنُقصان عقل المرأة والدفاع عمّا نحكم به ونراه؟!

(1) الحياة، ج1، ص45، ح6؛ غرر الحكم، ص14.
(2) بحار الأنوار، ج63، ص444؛ ح8؛ مكارم الأخلاق، ص 222.
(3) بحار الأنوار، ج75، ص6، ح57.
(4) المصدر نفسه، ص5، ح1.

9 ـ النظر إلى واقع وتاريخ المرأة

من القواعد التي يُمكن إدراجها ضمن تفسير النصّ ملاحظة واقع حياة المرأة وماضيها؛ ومن ذلك دراسة مستوى الفهم والإدراك لدى النساء في عصرنا هذا، ومستوى ما يمتلكْنَه من قُدرةٍ على إدارة شؤون المجتمع، ومدى كفاءتهنّ في ميدان التعليم والتعلّم.

ففي ضوء الحقائق التي نعيشها اليوم تُزاح الكثير من أوهام الماضي بشأن ضعف المرأة وعجزها، ويُمكن على أساس نقد مضامين بعض النصوص وحتّى ماضي المرأة من أنّ يُشكّل عاملاً مساعداً في هذا المجال. فالتاريخ كتبه الرجال ولم يدوّنوا فيه الكثير من الصفحات المُشرقة من حياة النساء. بيد أنّ النذر اليسير الذي وصلنا وما استجلته جهود الباحثين المعاصرين يُعدّ بحدّ ذاته مُفيداً وعلى درجة عالية من الأهميّة.

قال **الزهريّ** في وصف النساء: **«ما ارتدّت امرأة بعد الإيمان»**[1].

وقال **الذهبي**: **«لم يُؤثَر عن امرأة أنّها كذبت في حديث»**[2]. في الوقت الذي يذكر في كتابه «ميزان الاعتدال» ما يصل إلى أربع آلاف تُهمة في نقل الحديث[3].

وألّف **أبو عبد الرحمن السلمي** كتاباً تحت عنوان «ذكر النساء المتعبّدات الصوفيّات» جاء فيه على ذكر أربع وثمانين امرأة من النساء العارفات. وذكر **أبو عبد الرحمن الجامي** في «نفحات الأُنس»

(1) أبو شقة، عبد الحليم، محمد، تحرير المرأة في عصر الرسالة، ج2، ص423.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص118.
(3) درنيقة محمد أحمد، أعلام العابدات الزاهدات، ص11.

أربعين امرأة من العرفاء[1]. وعدّ **أحمد محمد درنيقة** في كتاب «أعلام العابدات الزاهدات» أسماء النساء العابدات الزاهدات. واستعرض الدكتور **صالح معتوق** في كتاب «جهود المرأة في رواية الحديث» العطاء العلميّ للنساء في رواية الحديث في القرن الثامن. وأحصت الدكتورة **ناجية عبد الله إبراهيم** في كتاب صنّفته في هذا المجال الجهود العلميّة للمرأة في القرنين الخامس والسادس في بغداد[2].

كان **لزينب بنت محمد بن عثمان الدمشقيّ** حلقةُ درسٍ يحضرها أكثر من خمسين شخصاً منهم **ابن حجر العسقلانيّ**[3]، **وكان ابن عساكر** قد درس على يد أكثر من سبعين امرأة[4].

وكان **السخّاوي** مؤلّف «الضوء اللامع» قد تعلم على يد خمسين امرأة[5]. وفي إيران وحدها قامت النساء بترجمة وتأليف 3847 كتاباً خلال الفترة الممتدة من عام 1300 إلى 1374 هـ . ش[6].

ألا تكفي هذه الحقائق للتشكيك في صحّة بعض النصوص؟! والأرقام التي ذكرناها آنفاً ألا تعكس في الواقع إلّا جانباً من عطاء المرأة المسلمة في حقل العلوم الدينيّة؟! وإلا فإنّ جهودها في ميدان الأدب والشعر لا تُعدّ ولا تُحصى.

---

(1) الجامي، عبد الرحمن، نفحات الأنس، ص615 ـ 635.

(2) ناجية عبد الله إبراهيم، الجهود العلمية للمرأة خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين.

(3) رسالة الإسلام، السنة الثالثة، العدد1، ص82.

(4) المصدر نفسه.

(5) راجع مجلة (گفتگو) الحوار، العدد9، ص134؛ (كتابنامه زن، فهرست كتابهاي تأليف وترجمة شد) كتاب المرأة.

(6) المصدر نفسه، ص5، ح1.

10 ـ الاستفادة من العلوم والتجارب البشريّة

إنّ لاستخدام المُعطيات التجريبيّة البشريّة ـ فيما إذا كانت قد بلغت درجةً من الإتقان ـ تأثيراً لا يُستهان به في فهم النصوص الدينيّة؛ فمثلًا الأحاديث الواردة في بيان الغريزة الجنسيّة لكلٍ من الرجل والمرأة، أو تلك التي تتناول بعض صفات وخصال النساء، فيُمكن في الوقت الحاضر نقدها وتمحيصها وفهمها بشكلٍ أفضل في ضوء مُعطيات العلوم الحديثة كعلم النفس، التعليم، التربية وعلم الإناسة (الإنتربولوجيا).

ويُمكن أن نضع في هذا السياق أيضا قُدرة المرأة على إدارة الأمور وميزان العاطفة والعقل لديها. فعلى ضوء العلوم الحديثة يُمكن أن يتجّه تقييمنا لهذه النصوص ناحيةً أفضل. ولا بدّ من التذكير بأنّ النظريات غير القطعيّة أو الخاطئة قد تُوقع البحث العلميّ في هفوات وأخطاء.

هذه هي القواعد العشرة التي يجب أن تُدرس على أساسها النصوص والروايات التي تتعلّق بموضوع المرأة، وما يُستصفى من هذه الحلقة يُمكن أن يُوصلنا إلى رؤية معقولة معالمُها ترسم بالنحو التالي:

المرأة إنسانةٌ تتوافر لديها جميع مُوجبات الكمال، وجوهرها الذاتيّ خلوٌ من أيّ نقصٍ أو خلل، ولديها من أسباب الكمال مثل ما لدى الرجال، وهي في حياتها وخُلُقها ذات استقلاليّة تامّة، وليست طفيليّة في وجودها على أحدٍ آخر. أمّا الأُنوثة فهي مجرّد وساطة لبقاء النسل البشريّ، وهذه سُنّة الله في الخلق.

تجدر الإشارة إلى أنّ للأُنوثة خصائصها ومستلزماتها التي تنْبثقُ فوارقُ ضئيلةٌ في المجالات النفسيّة والجسميّة؛ وذلك في الحقوق

والواجبات. وبعبارةٍ أُخرى: تقسّم ميادين حياة الإنسان إلى قسمين: قسم إنسانيّته، وقسم جنسيّته. وفي القسم الأول لا فرق بين الرجل والمرأة، ولا يصحّ النظرُ إلى جنسٍ أيّ منهما. وأمّا في القسم الثاني، فيجب على المرأة التمسّك بصفتها النسويّة وما يترتّب عليها من آثار ولوازم، وهكذا الحال بالنسبة للرجل أيضاً.

القسم الثاني

بحوث تطبيقيّة

الفصل الأول

القرآن الكريم

1 ـ تطوّر النظريّات التفسيريّة في الآية 34 من سورة النساء

من الآيات القرآنيّة التي تُشكّل محوراً لأسئلةٍ متعدّدة، الآية الرابعة والثلاثون من سورة النساء. إذ يرى بعضهم أنّ هذه الآية تتضمّن ثلاث مسائل تتنافى مع قوانين حقوق البشر والمساواة بين الناس:

1 ـ قيمومة الرجل على المرأة وجعل الولاية له عليها: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾.

2 ـ أفضليّة الرجال: ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾.

3 ـ جواز ضرب المرأة من قِبَل الرجل: ﴿وَٱضْرِبُوهُنَّ﴾.

والذي يشهد على أنّ هذه الأسئلة هي أسئلة مُعاصرة تعصف بعالمنا اليوم، هو القيام بعمليّة مقايسة بين الكتب التفسيريّة القديمة والحديثة. فلا تجد في الكتب التفسيريّة التي تعود إلى مائة سنة سابقة أيّ أثرٍ لهذا الإشكال، بل اتّجه المفسّرون لتفسير الآية بنمطٍ واحد

وتجاوزوا مسألة الوقوف على هذا الإشكال، وإنْ وقع الاختلاف الجزئيّ بينهم في تفسير الآية. وأمّا في الكُتب التفسيريّة الجديدة «كالمنار»، «تفسير الأمثل»، وغيرهما فإنّ هذا السؤال ممّا تم التعرّض له وللجواب عنه.

وسوف أسعى في هذه الصفحات لمعالجة المسألة الثالثة فقط؛ أيّ مسألة الضرب، على أمل معالجة المسألتين الأخريين بنحو منفصل.

يظهر وكما تقدّم أنّ هذا الموضوع وقبل نحو قرن تبدّل ليُصبح مسألة يسعى فيها لعلاج مجموعة من الأسئلة والإشكالات التابعة لها.

والذي يُوضح ذلك ملاحظة الكتب التفسيريّة:

ففي تفسير «المنار» للشيخ **محمد عبده** (م 1323 ق) **ورشيد رضا** (م 1354 ق) ورد التالي:

«**يستكبرُ بعض مُقلّدة الإفرنج في آدابهم، منّا مشروعيّة ضرب المرأة الناشزة ولا يستكبرون أن تنشز وتترفّع عليه فتجعله وهو رئيس البيت مرؤوساً بل محتقراً...**»[1].

وقال **المراغي** (م 1371 ق) في تفسيره وهو من تلامذة الشيخ **عبده**:

«**وقد يستعظم بعض من قلّدَ الإفرنج من المسلمين مشروعيّة ضرب المرأة الناشزة ولا يستعظمون أن تنشز وتترفّع هي عليه فتجعله وهو الرئيس مرؤوساً محتقراً**»[2].

(1) المنار، ج 5، ص 74.

(2) تفسير المراغي، ج 2، ص 27.

وفي تفسير نمونه (الأمثل) (والذي صُنّف في الفترة المُمتدّة من 1396 إلى سنة 1410ق) نقرأ التالي:

«يُمكن أن يعترض مُعترضٌ في هذا المقام قائلاً: كيف سمح الإسلام للرجال بأنّ يتوسّلوا بأسلوب التنبيه الجسديّ المُتمثل بالضرب؟»[1].

وسوف نسعى في هذه المقالة بداية للتعرّض لتاريخ نزول الآية وشأن نزولها، وبعد ذلك للنظريّات التفسيريّة على مرّ التاريخ التفسيريّ لا سيّما في المائة سنة الأخيرة، وختاما نسعى لمحاكمة هذه النظريّات.

الأول: سنة نزول الآية وشأن نزولها:

وقال **الواحديّ** في شأن نزول الآية:

«قال مُقاتل نزلت هذه الآية في سعد بن الربيع بن عمرو وكان من النقباء وفي امرأته حبيبة بنت زيد بن أبي زهير، وذلك أنّها نشزت عليه فلطمها فانطلق أبوها معها إلى النبيّ (ص) فقال: أفرشته كريمتي فلطمها، فقال النبيّ (ص): لتقتصّ من زوجها. فذهبت مع أبيها لتقتصّ منه؛ فقال النبيّ (ص): ارجعوا، هذا جبرائيل أتاني، وأنزل الله هذه الآية ـ فتلاها وقال: أردْنا أمراً وأرادَ الله أمراً والذي أرادَ الله تعالى خيرٌ، ورفع القِصاص»[2].

---

(1) تفسير نمونه، ج3، ص 415.

(2) أسباب النزول، الواحدي، ص 155؛ المنار، ج5، ص 74؛ تفسير المراغي، ج2، ص 26.

وذكر **الكلبيّ** أنّ هذه الآية نزلت في سعد بن ربيع وزوجته خوله بنت محمد بن سلمة، وأورد تلك القصّة[1].

وذكر **الواحديّ** روايتين أُخريين بهذا المضمون، وأنّ رجلاً ضرب زوجته فأعطاها **النبيّ** (ص) الحقّ في القِصاص ونزلت الآية. ولم يذكر اسم الرجل واسم زوجته[2].

وذكر **السيوطيّ** ثلاث روايات بأنّ الآية نزلت في رجلٍ من الأنصار ضرب زوجته ولم يذكر اسم الرجل ولا اسم زوجته[3].

فهذه المرويّات جميعاً والتي لا تنافي بينها؛ لأنّ بعضها ورد بعنوان رجلٍ من الأنصار، وبعضها بعنوان رجلٍ، وبعضها بذكر اسم **سعد بن ربيع**، تحكي عن شأن نزول الآية وعن وقوع مثل هذه الحادثة، ومقتضى القاعدة أن تكون الواقعة واحدة لا أكثر، وردت بنحو نقل المعنى.

وأمّا في ما يتعلّق بزمان نزول الآية، فلم يرد في كُتب التفسير شيءٌ من ذلك.

ولكن ما اتّفق عليه المفسّرون هو أنّ سورة النساء نزلت في المدينة ولم يرد التعرّض لسنة نزولها.

ويذكر **الزركشي** أنّ هذه السورة هي السورة السادسة التي نزلت في المدينة، وسبقها على الترتيب سورة البقرة، الأنفال، آل عمران، الأحزاب والمُمتحنة[4].

---

(1) المنار، ج5، ص 74؛ تفسير المراغي، ج2، ص 26.

(2) أسباب النزول، ص 156.

(3) السيوطي، أسباب النزول، ص 103 ـ 104.

(4) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 194.

وتبنّى هذا الرأي كلّ من آية الله معرفة[1]، محمد المدنيّ[2]، وراميار[3] كما ورد في ترتيب النزول في مصحف عليّ بن أبي طالب (ع)، ابن عباس، ابن النديم وبعض أصحاب الرأي من الباحثين في علوم القرآن بأنّ سورة الأحزاب تتقدّم على سورة النساء[4].

ولمّا كانت سورة الأحزاب إنّما أُنزلت بسبب معركة الأحزاب، وهي المعركة التي وقعت في شوال من السنة الخامسة للهجرة، فإنّ نزول سورة النساء لا بدّ وأن يكون بعد شهر شوال من السنة الهجريّة الخامسة.

ولكن مقابل ذلك يرى **أبو الأعلى المودوديّ** أنّ السورة نزلت في الفترة المُمتدّة من أواخر السنة الثالثة الهجريّة وبداية السنة الهجريّة الخامسة[5].

والشاهد الذي يذكره **محمّد الطالبي** في كلامه أنّ شأن نزول الآية في كُتب التفسير وأسباب النزول يتعلّق بسعد بن ربيع وهو ممّن استُشهد في معركة أُحد.

نعم، ممّا يُؤيدّ هذا القول، الرأي الذي يرى تقدّم نزول سورة النساء على سورة الأحزاب **كمقاتل[6] بن حصار، أبو عبد الله الزنجاني[7]، وبعض المستشرقين[8]**.

(1) معرفة، التمهيد في علوم القرآن، ج1، ص 137.
(2) المجتمع المدني كما تنظمه سورة النساء، ص 7.
(3) تاريخ القرآن، ص 612.
(4) المصدر نفسه، ص 670 ـ 671 و676 ـ 675.
(5) الطالبي، أمّة الوسط، ص 120.
(6) تاريخ قرآن، راميار، ص 670.
(7) تاريخ قرآن، الزنجاني، ص 11.
(8) تاريخ قرآن، راميار، ص 670 ـ 671 و674 ـ 675.

الثاني: النظريّات

لقد تعدّدت الآراء والنظريّات فيما يتعلّق بهذه الفقرة في الآية أي قوله تعالى: (فاضربوهنّ)، وسوف نسعى لعرض هذه الآراء والنظريّات مرتبةً بحسب تاريخ نشأتها، لأجل تسليط الضوء على الشروط والظروف الزمانيّة والمكانيّة التي تركت تأثيراً عليها.

ويُمكننا تقسيم هذه الآراء والنظريّات إلى سبع نظريّات ونتعرّض لها هنا إجمالا:

1 ـ الرأي المشهور

يرى المشهور من المفسّرين والفقهاء أنّ الآية وردت بالضرب كحكمٍ إلهيّ مستمرّ ودائم. وذلك خلافاً لبعض النظريّات الأُخرى التي ترى أنّ الضرب لم يُستعمل في معناه المعروف، أو التي ترى فيه حُكماً مؤقّتاً، نعم، يُؤكّد المشهور على أكثر من ملاحظة في معنى هذه فيرى أنه:

1 ـ ينبغي أن تتحقّق المخالفة من المرأة؛ أي نشوزها.

2 ـ لا بدّ من رعاية الترتيب بين الموعظة، الهجر ثم الضرب.

3 ـ ألّا يكون الضرب بنحو يُوجب تعلّق الديّة؛ أي ألّا يكون مُوجباً للإدماء أو الرضّ أو الكسر.

4 ـ لا بدّ وأن يكون بقصد الإصلاح.

5 ـ يجب الاقتصار على الحدّ الأقلّ.

وذكر **الطبرسيّ** في «مجمع البيان»:

«فعظوهنّ بكتاب الله أولاً وذلك أنْ يقول: اتّقي الله وارجعي إلى طاعتي، فإنْ رَجعَت وإلّا أغلظَ لها القول، فإنْ رَجعَت وإلّا

ضربها ضربا غير مبرّح....»[1].

وذكر أيضا في «جوامع الجامع»:

«واضربوهنّ، إنْ لم ينجع فيهنّ الوعظ والهجران ضرباً غير مبرّح لا يقطع لحماً ولا يكسر عظماً، عن الباقر: إنّه الضربُ بالسواك»[2].

وقال **الزمخشري** في تفسير الكشاف:

«ثم هجرانهنّ في المضاجع، ثم بالضرب إن لم ينجع فيهن الوعظ والهجران. وقيل: معناه أكرهوهنّ على الجماع واربطوهن من هجَر البعير إذا شدّه بالهجار. وهذا من تفسير الثقلاء. وقالوا: يجب أن يكون ضرباً غير مبرّح لا يجرحها ولا يكسر لها عظما، ويجتنب الوجه. وعن النبيّ (ص): (علّق سوطك حيث يراه أهلك) وعن أسماء بنت أبي بكر الصديق:

كنت رابعة أربعة نسوة عند الزبير بن العوّام، فإذا غضب على إحدانا ضربها بالعود المشجّب حتى يكسره عليها. ويروى عن الزبير أبيات منها:

ولولا بنوها حولها لخبطتها»[3].

وأمّا **الفخر الرازي** فقد قال في التفسير الكبير:

«قال الشافعيّ: والضرب مباحٌ وتركه أفضل. روي عن عمر بن الخطاب أنّه قال: كنّا معاشر قريش تملك رجالنا نساءهم، فقدِمْنا المدينة فوجدنا نساءهم تملك رجالهم، فاختلطت نساؤنا بنسائهم فذئرن على أزواجهن، فأذنَ في ضربهنّ فطاف بحجر نساء

---

(1) مجمع البيان، ج 2، ص 95.

(2) جوامع الجامع، ج 1، ص 254.

(3) الكشاف، ج 1، ص 507.

النبيّ (ص) جمع من النسوان كلهنّ يشكون أزواجهن، فقال (ص): «لقد أطاف الليلة بآل محمد سبعون امرأة كلّهن يشكونَ أزواجهنّ ولا تجدون أولئك خياركم «ومعناه أنّ الذين ضربوا أزواجهم ليسوا خيراً ممّن لم يضربوا. قال الشافعيّ: فدلّ هذا الحديث على أنّ الأولى ترك الضرب، فأمّا إذا ضربها وجب في ذلك الضرب أن يكون بحيث لا يكون مفضياً إلى الهلاك ألبتة، بأن يكون مفرّقاً على بدنها، ولا يُوالي بها في موضعٍ واحد ويتّقي الوجه لأنّه مجمع المحاسن، وأن يكون دون الأربعين. ومن أصحابنا من قال: لا يبلغ به عشرين لأنّه حدّ كامل في حقّ العبد، ومنهم من قال: ينبغي أن يكون الضرب بمنديل ملفوف أو بيده، ولا يضربها بالسياط ولا بالعصا، وبالجملة فالتخفيف مراعى في هذا الباب على أبلغ الوجوه»[1].

ولسائر المفسّرين رأيٌ شبيهٌ بهذا الرأي[2].

كما ورد التعرّض في التفاسير المأثورة للروايات الدالّة على هذا المضمون:

ففي تفسير البرهان ورد:

«علي بن إبراهيم: وذلك إنْ نشزت المرأة عن فراش زوجها، قال زوجها: اتّقي الله وارجعي إلى فراشك، فهذه الموعظة، فإنْ أطاعته فسبيل ذلك، وإلا سبّها، وهو الهَجْر فإنْ رجعت إلى فراشها فذلك، وإلّا ضربها ضرباً غيرَ مبرّح، فإنْ أَطاعته وضاجعته، يقول:

---

(1) التفسير الكبير، ج 5، ص 93 ـ 94.

(2) تفسير القمي، ج 1، ص 310؛ الزماد من البحر المحيط، ج 1، ص 458؛ تفسير أبي سعود، ج 1، ص 174؛ الميزان، ج 4، 2 367؛ تفسير المراغي، ج 2، ص 172 ـ 173؛ آلاء الرحمن في تفسير القرآن، ج 1، ص 107؛ كنز الدقائق وبحر الغرائب، ج 2، ص 398.

فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا، يقول: لا تكلّفوهنّ الحبّ فإنّما جعل الموعظة والسب والضرب لهن في المضجع، إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيّاً كَبِيراً.

الطبرسيّ، في معنى الهَجْر روى عن أبي جعفر (ع): يحوّل ظهره إليها، وفي معنى الضرب روى عن أبي جعفر (ع): أنّه الضرب بالسواك»[1].

وأورد هذه الروايات **الفيض** في تفسير الصافي[2].

وفي الدرّ المنثور ذكر بعض الروايات:

«واهجروهنّ في المضاجع واضربوهنّ قال يُفعل بها ذاك ويضربها حتّى تُطيعه في المضاجع فإنْ أطاعته في المضجع فليس له عليها سبيل إذا ضاجعته؛ وأخرج ابن أبي شيبة عن الحسن في قوله واضربوهنّ قال ضرباً غير مبرّح؛ وأخرج ابن جرير عن حجّاج قال: قال: رسول الله (ص) لا تهجروا النساء إلّا في المضاجع واضربوهنّ إذا عصينكم في المعروف ضرباً غير مبرّح يقول غير مؤثّر؛ وأخرج ابن جرير عن عطاء قال قلت لابن عباس ما الضرب غير المبرّح؟ قال بالسواك ونحوه؛ وأخرج عبد الرزاق وابن سعد وابن المنذر والحاكم والبيهقي عن أياس بن عبد الله بن أبي ذئاب قال: قال رسول الله (ص): لا تضربوا إمَاء الله. فقال عُمر ذئر النساء على أزواجهن فرخّص في ضربهن فأطاف بآل رسول الله (ص) نساءٌ كثير يشكينَ أزواجهنّ فقال رسول الله (ص) ليس أولئك خياركم؛ وأخرج ابن سعد والبيهقيّ عن أم كلثوم بنت أبي بكر قالت كان الرجال نُهوا

---

(1) البرهان في تفسير القرآن، ج 2، ص 221 ـ 222.

(2) تفسير الصافي، ج 1، ص 448.

عن ضرب النساء ثم شكوهنّ إلى رسول الله (ص) فخلّى بينهم وبين ضربهنّ ثمّ قال ولن يضرب خياركم؛ وأخرج ابن أبي شيبة وأحمد والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي عن عبد الله بن زمعة قال: قال رسول الله (ص): أيضرب أحدكم امرأته كما يضرب العبد ثم يجامعها في آخر اليوم؛ وأخرج عبد الرزاق عن عائشة عن النبيّ (ص) قال أمَا يستحي أحدكم أنْ يضرب امرأته كما يضرب العبد يضربها أول النهار ثم يضاجعها آخره»[1].

وهناك مسائل لم تتعرض لها التفاسير المعروفة لبعض المسائل أو أنها تناولتها بشكلٍ مُبهم ومجمَل وهي على النحو التالي:

1 - هل الضرب حقٌ للرجل أو حكمٌ لصالحه؟ وإذا كان حُكماً، فضمن أيّ نوع من الأحكام يندرج، الإباحة، الكراهة، الاستحباب أو الوجوب؟

نعم، ورد في بعض التفاسير تعرّض لبعض الإشارات في هذا المجال؛ وذلك **كالفخر الرازي** حيث ينقل عن **الشافعي** أنّ حُكم الضرب هو الإباحة وتركه أفضل[2]. ونقل عن **عطاء** قوله أن الذي يظهر من الآية هو الإباحة، ولكنّ الذي يظهر من رواية **النبيّ** الكراهة[3].

ومن الواضح أنّ أحداً من المُفسّرين لم يستظهر الحكم بالوجوب من هذه الآية، وإنْ وردت الآية بصيغة الأمر، وَلكنهم لم يذكروا الوجه في ذلك.

2 - في الآية إطلاق، فهي تشمل كافّة أنواع الضرب. فلا تقييد في

---

(1) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج 2، ص 278.

(2) التفسير الكبير، ج 5، ص 93 - 94.

(3) أحكام القرآن، ابن العربي، ج 1، ص 42.

الآية للاستفادة من آلات محدّدة. ولكن لم يعتمد أحدٌ من المُفسّرين على هذا الإطلاق، بل التزموا بتقييدها. والظاهر أنّ هذا التقييد والتحديد مستفادٌ من الروايات والقرائن العقلية.

3 ـ لا وجود لبحث واضحٍ في التفاسير حول مسألة النشوز، لناحية تحديد المُراد منه؛ فهل المُراد منه التخلّف عمّا يرتبط بالأُسرة؟ أو أنّه يشمل التخلّف عن الأمور الشرعيّة والاجتماعيّة؟ وإذا كان ممّا يتعلّق بالأسرة فهل ينحصر بمسائل الزوجيّة أو يشمل الأعمّ من ذلك؟ وقد تعرّض بعضُ المُفسّرين **كرشيد رضا**[1] **لهذا الأمر بشكل إجماليّ، وإنْ أغفله غالب المُفسرّين.**

كما لم يتمّ معالجة مسألة نشوز الرجل في هذه التفاسير، ووظيفة المرأة مقابل ذلك. وكذلك لم توضع مسألة مالونشز الرجل فإنّ ما يلزم على المرأة هو الرجوع في ذلك إلى القاضي أو إلى الحكَمين؟ ولكن لو نشزت المرأة فإنّ للرجل التعامل مع ذلك بشكلٍ مباشر.

1 ـ 1 شرح وتوضيح رأي المشهور

اتّجهت بعض كُتب التفسير المدوّنة في المائة سنة الأخيرة، للدفاع عن رأي المشهور، ولبيان وتوضيح ما ذُكر حول هذا الموضوع. وهؤلاء المفسّرون هم الذين كانوا من المهتّمين بالأسئلة التي يُطالب العالم الجديد والمُعاصر الإجابة عنها، وقد سعوا لتقديم دفاعٍ عقلانيّ ومقبول عن رأي المُفسّرين السابقين، فيقول **رشيد رضا** في تفسير المنار:

«**يستكبر بعض مُقلّدة الإفرنج في آدابهم منّا مشروعيّة ضرب**

(1) المنار، ج 5، ص 76.

المرأة الناشز، ولا يستكبرون أن تنشز وتترفّع عليه فتجعله وهو رئيس البيت مرؤوساً بل مُحتقراً، وتصرّ على نشوزها حتى لا تلين لوعظه ونصحه، ولا تبالي بإعراضه وهجره، ولا أدري بمَ يُعالجون هؤلاء النواشز؟! وبم يُشيرون على أزواجهنّ أن يُعاملوهنّ به؟! لعلّهم يتخيلون امرأةً ضعيفةً نحيفةً، مهذّبةً أديبةً، يبغي عليها رجلٌ فظّ غليظٌ فيُطعم سوطَه من لحمها الغريض، ويسقيه من دمها العبيط، ويزعم أنّ الله تعالى أباحَ له مثل هذا الضرب من الضرب، وإنْ تجرّم وتجنّى عليها ولا ذنب، كما يقع كثيراً من غِلاظ الأكباد، متحجّري الطباع، وحاش لله أنْ يأذن بمثل هذا الظلم أو يرضَ به، إنّ من الرجل الجعظريّ الجوّاظ الذي يظلم المرأة بمحض العدوان، وقد ورد في وصيّة أمثالهم بالنساء كثيرٌ من الأحاديث، ويأتي في حقّهم ما جاءت به الآية من التحكيم، وإنّ من النساء الفوارك المناشيص المفسّلات اللواتي يمقُتنَ أزواجهنّ، ويكفرن أيديهم عليهنّ، وينشزن عليهم صلفاً وعناداً، ويكلّفنهم ما لا طاقة لهم به، فأيّ فساد يقع في الأرض إذا أُبيح للرجل التقّي الفاضل أن يخفض من صلَفِ إحداهنّ ويُدهورها من نشز غرورها بسواك يَضرب به يدها، أو كفّ يهوي به على رقبتها؟ إن كان يثقُلُ على طباعهم إباحة هذا فليعلموا أنّ طباعهم رقّت حتّى انقطعت، وأنّ كثيراً من أئمتهم الإفرنج يضربون نساءهم العالمات المهذّبات، الكاسيات العاريات، المائلات المُميلات، فعلَ هذا حُكماؤهم وعلماؤهم، وملوكهم وأمراؤهم، فهو ضرورة لا يستغني عنها الغالون في تكريم أولئك الناس المتعالمات، فكيف تستنكر إباحته للضرورة في دين عامّ للبدو والحضر من جميع أصناف البشر.

الأستاذ الإمام: إنّ مشروعيّة ضرب النساء ليست بالأمر المُستنكر في العقل أو الفطرة فيحتاج إلى التأويل فهو أمرٌ يُحتاج إليه في حال

فساد البيئة وغلبة الأخلاق الفاسدة، وإنّما يُباح إذا رأى الرجل أنّ رجوع المرأة عن نشوزها يتوقّف عليه، وإذا صلحت البيئة وصار النساء يعقلن النصيحة ويستجبن للوعظ، أو يزْدجِرنَ بالهجر، فيجب الاستغناء عن الضرب، فلكلّ حال حُكَم يُناسبها في الشرع، ونحن مأمورون على كلّ حالٍ بالرفق بالنساء واجتناب ظلمهنّ، وإمساكهنّ بمعروف، أو تسريحهنّ بإحسانٍ، والأحاديث في الوصيّة بالنساء كثيرةٌ جداً)[1].

ونجد هذا المضمون نفسه في تفسير المراغي[2]. وكذلك ذكر بعض الكُتاب المصنفين باللغة الفارسيّة هذا النحو من المعنى[3].

وأمّا في تفسير نمونه (الأمثل) فقد جاء فيه:

«إشكالٌ: يُمكن أنْ يعترض معترضٌ في هذا المقام قائلاً: كيف سمح الإسلام للرجال بأن يتوسّلوا بأسلوب التنبيه الجسديّ المُتمثّل بالضرب؟:

الجواب: إنّ الجواب عن هذا الاعتراض يبدو غير صعبٍ بملاحظة معنى الآية والروايات الواردة لبيان مفادها، وما جاء في توضيحها في الكتب الفقهيّة، وأيضاً بملاحظة ما يُعطيه علماء النفس اليوم من توضيحات علميّة في هذا المجال، ونلخّص بعض هذه الأمور في نقاط:

أولاً: إنّ الآية تسمح بممارسة التنبيه الجسديّ في حقّ من لا يحترم وظائفه وواجباته، الذي لا تنفع معه أيّة وسيلةٍ أُخرى، ومن

---

(1) المنار، ج 5، ص 74 ـ 75.

(2) تفسير المراغي، ج 2، ص 26 ـ 28.

(3) رواق أنديشه، العدد 27، ص 125 ـ 136، مقالة (الإسلام ومسألة ضرب المرأة) على كلايري.

حُسن الصُدَف أنّ هذا الأسلوب ليس بأمرٍ جديد خاصّ بالإسلام في حياة البشر، فجميع القوانين العالميّة تتوسل بالأساليب العنيفة في حقّ من لا تنجحُ معه الوسائلُ والطرق السلميّة لدفعه إلى تحمّل مسؤوليّاته والقيام بواجباته، فإنّ هذه القوانين ربما لا تقتصر على وسيلة الضرب، بل تتجاوز ذلك ـ في بعض الموارد الخاصّة ـ إلى مُمارسة عقوبات أشدّ تبلغ حدّ الإعدام والقتل.

ثانياً: إنّ التنبيه الجسديّ المسموح به هنا يجب أن يكون خفيفاً، وأن يكون الضرب ضرباً غير مُبرّح؛ أي لا يبلغ الكسر والجرح، بل ولا الضرب البالغ حدّ السواد كما هو مُقرّر في الكتب الفقهيّة.

ثالثاً: إنّ علماء التحليل النفسيّ ـ اليوم ـ يرون أنّ بعض النساء يُعانين من حالة نفسيّة تسمّى «المازوخية»؛ وهي تقتضي أن ترتاح المرأة لضربها، وهذه الحالة قد تشتدّ في المرأة إلى درجة تحسّ باللذة والسكون والرضا إذا ضُربت ضرباً طفيفاً. وعلى هذا يُمكن أن تكون هذه الوسيلة ناظرةً إلى مثل هؤلاء الأفراد الذين يكون التنبيه الجسديّ الخفيف بمثابة علاج نفسيّ لهم. ومن المسلّم أنّ أحد هذه الأساليب لو أثّر في المرأة الناشزة ودفعها إلى الطاعة، وعادت إلى القيام بوظائفها الزوجيّة لم يحقّ للرجل أن يتعلّل على المرأة، ويعمدَ إلى إيذائها، ومضايقتها حتّى تعود إلى جادة الصواب واستقامت في سلوكها؛ ولهذا عقّب سبحانه على ذكر المراحل السابقة بقوله: ﴿...فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ [النِّسَاء: 34]. ولو قيل: إنّ مثل هذا الطغيان والعصيان والتمرّد على الواجبات الزوجيّة والعائليّة قد يقع من قبل الرجال أيضاً، فهل تشمل هذه المراحل الرجال أيضاً؟ أيّ أيُمكن ممارسة هذه الأمور ضدّ الرجل كذلك، أم لا؟ نقول في الإجابة عن ذلك: نعم، إنّ الرجال العُصاة يُعاقبون

حتّى بالعقوبة الجسديّة أيضاً ـ كما تُعاقب النساء العاصيات الناشزات ـ غاية ما هنالك أنّ هذه العقوبات حيث لا تتيسّر للنساء، فإنّ الحاكم الشرعيّ مكلّفٌ بأن يُذكّر الرجال المتخلّفين بواجباتهم وظائفهم بالطرق المختلفة وحتّى **بالتعزير** (الذي هو نوع من العقوبة الجسديّة). وقصّة الرجل الذي أجحف في حقّ زوجته ورفض الخضوع للحقّ، فعمد الإمام عليّ (ع) إلى تهديده بالسيف وحملَه على الخضوع، معروفةٌ. ثمّ إنّ الله سبحانه ذكر الرجال مرّة أُخرى في ختام الآية بألّا يُسيئوا استخدام مكانتهم كقيّمين على العائلة فيُجحفوا في حقّ أزواجهم، وأن يُفكّروا في قدرة الله التي هي فوق كلّ قدرة إنّ الله كان عليًّا كبيراً»[1].

2 ـ ملاحظة ثقافة المجتمع

ابن عاشور (م 1284 ق/ 1867) هو من المُفسّرين المُجدّدين الذين كان لهم اهتمام بمقاصد القرآن. ومضافاً إلى تفسيره «التحرير والتنوير»[2] له كتابٌ آخر حمل عنوان «مقاصد الشريعة»[3] كان محلا لاهتمام المُفكّرين والباحثين. ولكنّه لمّا كان من المُفسّرين المغاربة لم يجد تفسيره ولا آراؤه التفسيريّة مكانةً واسعةً بين المُفسّرين الآخرين. وفي تفسير هذه الآية يعتقد **ابن عاشور** أنّ الآية تدلّ على الإباحة ولكنّها منوطةٌ ومشروطةٌ بألّا يتلقّى العُرف في أيّ زمان ذلك على أساس أنّه من الظلم والاعتداء.

---

(1) تفسير نمونه، ج 3، ص 415 ـ 416.

(2) هوية هذا الكتاب هي التالي: تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، تونس، الدار التونسية، 30 مجلد.

(3) هوية هذا الكتاب هي التالي: مقاصد الشريعة الإسلامية، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1978، الطبعة الأولى.

وعليه، فضربُ المرأة في أيّ مجتمع إذا لم يكن من الظلم والعار كان أمراً جائزاً ومباحاً، وفي أيّ موردٍ ينطبق عليه عنوان الظلم، يكون ممنوعاً، وفي هذا المجال يقول:

«بيد أنّ الجمهور قيّدوا ذلك بالسلامة من الإضرار، وبصدوره ممّن لا يعدّ الضرب بينهم إهانة وإضراراً. فنقول: يجوز لولاة الأمور إذا علموا أنّ الأزواج لا يُحسنون وضع العقوبات الشرعية مواضعَها، ولا الوقوفَ عند حدودها أن يضربوا على أيديهم استعمال هذه العقوبة، ويُعلنوا لهم أنّ من ضرب امرأته عوقب، كيلا يتفاقم أمرُ الإضرار بين الأزواج»[1].

4 ـ اللُّطف والمحبّة

ذكر بعض الكتّاب في مقالة طويلة له حول ضرب المرأة والمنشورة في مجلة (زنان) سنة 1373 هـ . ش، بعد بيانه لرأي المشهور في مسألة ضرب المرأة، اعتبر أنّ الضرب في هذه الآية هو بمعنى اللُّطف والمحبّة، ولا يحمل معنى الضرب المعروف،وهذا هو نصّ كلامه:

«ورد استعمال مُفردة الضرب في لغة العرب بمعانٍ مختلفة مثل: الإطراق، التحوّل بالوجه، السير، المنع والمُمانعة، لزوم البيت، التغيير و...

ولهذه المفردة استخدامات متعدّدة في القرآن الكريم؛ ولبيان المعنى المُراد لا بدّ من الاستعانة بالقرائن والمفردات الأخرى، كالموعظة والتمثيل من ضرب المثل، وبيان الحكمة وذلك في الآية 75 و76 من سورة النحل، السفَر أي الضربُ في الأرض، في الآية

(1) التحرير والتنوير، ج5، ص44.

156 من سورة آل عمران، و101 من سور النساء، التغاضي وصرف النظر في الآية 5 من سورة الزخرف، ضرب الخمار والتستّر بالثوب في الآية 31 من سورة النور؛ الضرب على الآذان بمعنى انقطاع الصلة بالعالم الخارجيّ في الآية 11 من سورة الكهف، قطع الرأس في الآية 12 من سورة الأنفال، إيجاد الحاجز والفاصل في الآية 13 من سورة الحديد، وكثيرٌ من المفردات غير هذه المفردة. وقد ورد استعماله بنحو **الاشتراك اللفظيّ** والكناية والمجاز. ونموذج ذلك نجده في هذه الآية؛ أي الآية 34 من سورة النساء مفردة (واهجروهن). فمُفردة الضرب وإن استعملت في القرآن بمعناها الحقيقيّ، ولكنّ ذلك كان مع القرينة. كما في الآية 27 من سورة محمد والآية 44 من سورة ص. وهذا الكلام يجري أيضاً في حكم (الهَجْر) وطِبقاً لجواز قراءة القرآن بالقراءات المختلفة، والذي هو محلّ اتّفاق العلماء كافّة، يُمكننا قراءة الضرب هنا في صيغة الإفعال وبمعنى الإفعال، وفي الآية 34 من سورة النساء، وبقرينة ذكر الموعظة يُمكننا القول بأنّ الضرب لم يرد بمعناه المعروف، بل معنى الآية سيكون التالي: إنّ المرأة الناشزة على أنواعٍ ثلاثة:

1 ـ نوعٌ يعود عن النشوز بالموعظة.

2 ـ نوعٌ يعود عن النشوز بالقوّة والهُجران.

3 ـ نوعٌ يعود عن النشوز من خلال اللُّطف والمحبّة بدل الهَجْر والابتعاد. ولعلّ ما أوجب الخطأ من قبل المُفسّرين هو الروايات التي وردت بتفسير الضرب بالمعنى المعروف، فأدّت إلى إضافة نوع هو المرأة الناشزة التي لا ترجع عن نشوزها إلا بالضرب! وعليه فكما ذكرنا في مُفردة الضرب فإنّ مُراد الفقهاء من هذه الكلمة غير ظاهرٍ منها؛ لأنّ لهذه المفردة معاني مختلفة، وتعيين معنى خاصّ منها؛ أي المعنى

المعروف مع وجود معانٍ أُخرى هو دعوى بلا دليل، بل إنّ القرائن والأدلّة تدلّ على خلاف ذلك.

إنّ ما نتبنّاه في مباحث الألفاظ هو أنّ استعمال اللفظ في معانٍ مختلفة إنّما يصحّ متى كان لكلّ معنى قرائن تدلّ عليه. وإلّا ففي غير هذا الفرض سوف تكون الكلمةُ مجملةً؛ وبملاحظة مُفردة (الضرب) نجد أنّ لها معاني مختلفةً بل ومتعارضةً، وهو أمر ثابتٌ ومسلّم. ولا وجود لقرينة تُوجب تعيين المُراد من كلمة الضرب في المعنى المعروف إلا الاستظهار اللُّبيّ؛ وهو ممّا لا يمكن الاعتماد عليه هنا مع وجود الروايات الصريحة الدلالة على المنع من الضرب. وبعبارة أوضح: فإنّ المُفردة التي لها معانٍ متعدّدة إنّما يكون لها معنى مفيد متى كان في الكلام قرينةٌ تدلّ على تعيين أحدِ تلك المعاني. كما أنّه لا دليل على نفي معنى آخر أو أكثر من معنى آخر؛ ولمّا كانت مُفردة الضرب مما ذُكر لها معانٍ متعدّدة، وورد العديد من الروايات بالمنع من الضرب، لا يُمكننا حمل الضرب على معناه المعروف. وعليه، فلا بدّ لنا لمعرفة الظاهر من الآية 34 من سورة النساء من الرجوع إلى القرائن والأمارات الصارفة، والذي نظنّه أنّه لا وجود لهذه القرائن التي تصبّ في صالح المعنى المعروف، غير أننا نجد من القرائن ما يدلّ على المعاني الأُخرى. والقرائن الصارفة لدينا هي عبارة عن التالي:

أ ـ تاريخ تعاطي الرجال مع النساء.

ب ـ وجود روايات تنهى عن الضرب.

ج ـ الوجوه التي ذكرناها لتفسير الآية.

د ـ استظهار جماعة من كبار الفقهاء والمفسرين»[1].

---

(1) مجلة (زنان) العدد 19، (مرداد وشهريور 1373) مقالة (كتك زدن زن يكي أز آثار رياست مرد)، محسن قائيني، ص 71 ـ 72.

5 ـ النسخ التمهيديّ

يؤكد آية الله **معرفة** في مدوّنة له تُرجمت إلى الفارسيّة سنة 1380 على هذا الرأي؛ حيث يرى أنّ الإسلام وسعياً منه لاجتثاث بعض العادات الجاهليّة كالرقّ وطريقة التعامل مع النساء اعتمد أسلوب التوعية الطويلة الأمد أو القصيرة الأمد ثم يقول:

«اتّباع مثل هذه الطريقة وهذا التدبير لأجل محاربة العادات الجاهلية وهذا ما نعبّر عنه في الاصطلاح بالنسخ التمهيديّ الزمانيّ؛ النسخ الذي كان محلّه صدر الإسلام وفي عهد النبيّ.

مسألة قيمومة الرجل على المرأة (والتي تشمل دائرة واسعة منها الضرب الشديد المُؤلم للمرأة) هي من هذا القبيل. وعليه فهو وإنْ ورد في القرآن، إلّا أنّ تفسيره من حامل هذه الشريعة كان بنحو يُوجب التخفيف منه في ذلك الزمان، وإلغاءه بمرور مدّة طويلة»[1].

ثم يتعرّض لهذه القرائن الثلاث من قبيل الضرب بالمسواك، المنع من الضرب، والوصايا العديدة التي تحثّ على حفظ حُرمة المرأة وكرامتها، فإنّ هذا كلّه يُشكّل مؤيّداً لهذا الرأي. والنتيجة التي يصل إليها هي التالية:

«والنتيجة هي أنّ ظاهر خلو الآية المنسوخة من أيّ قيد أو شرط هذا الأمر. والآية الناسخة أوصت وبلغةٍ أكيدة بالمرأة وحمايتها وحفظ كرامتها بل المنع من ضربها إلّا بأيّ طريقة كانت إلّا الطريقة التي لا يصدُق عليها أنّها ضرب، بل فيها نوعٌ من الاهتمام والرعاية أكثر دون الإيلام. وهذا ما سار عليه النبيّ وأمّته المُتّبعة لأوامره على الدوام.

(1) فصلية (پژوهشهاي قرآني) العدد 25 و26، ص45 (ربيع وصيف 1380).

وعليه فالأخذ بظاهر الآية هو من الأخذ بالظاهر المنسوخ، وفيه مخالفةٌ صريحةٌ لنهي النبيّ وما أوصى به مكرراً هو والأئمة من بعده»[1].

وقد تعرّض بعض الكتّاب لنظريّة النسخ قبل آية الله **معرفة**؛ إذ ورد في مقالة في مجلة (زنان) في سنة 1373 أنّ:

(الضرب الوارد في الآية منسوخٌ، وذلك كإمساك المرأة وحبسها في البيت وهو ممّا ورد نسخه بعد مدّة من الزمن؛ والشاهد على ذلك العديد من الروايات التي وردت بالمنع من ضرب المرأة[2].

مضافاً إلى أنّ الضرب له معانٍ متعدّدة في لغة العرب؛ ومن معاني ذلك الإطراق والمسّ بلطف، ومع فرض تعدّد معاني المُفردة الواحدة، لا يُمكن اختيار أحد هذه المعاني مع عدم القرينة على ذلك. ولذا يُحتمل أن يكون المراد من الضرب في هذه الآية معنى الملاطفة؛، لأنّ بعض النساء لا ترجع عن نشوزها إلّا عن طريق الملاطفة. كما أنّ بعض القراءات تتلاءم مع هذا المعنى»[3].

ويُؤكّد كاتب هذه المقالة في مدوّناته ضمن سلسلة مقالات نشرها سنة 1380 هـ . ش في مجلة (بيام زن)[4]، ثم جَمَعها في كتابٍ مطبوعٍ على هذا الرأي. إذ يقول فيها:

«يُمكننا القول بملاحظة أنّ ضرب المرأة كان أمراً شائعاً في المجتمع الجاهليّ، إنّ دين الله وشريعة الإسلام استخدمت في سبيل

---

(1) فصلية پژوهشهاي، ص51.

(2) الميزان في تفسير القرآن، ج 6، ص 347 ـ 348.

(3) مجلة زنان، العدد 18، ص 56، (خرداد ـ تير 1373 هـ .ش).

(4) مجلة پيام زن، العدد 112، ص 19، (تير 1380 هـ . ش).

مواجهة ذلك أساليب مختلفة، كالتعديل، الحصر والمنع من ذلك. وبعبارة أُخرى: تتساوى هذه المسألة مع مسألة العبيد التي أمضتها شريعة الإسلام وآيات القرآن؛ ولكنّنا لا يُمكننا إنكار أنّ دين الله سعى بكلّ الوسائل المُمكنة لأجل إلغاء الرقّ، كما أشار إلى ذلك العلامة الطباطبائي في تفسيره العظيم الميزان[1].

إنّ ما يُؤيد هذه النظريّة القوانين المطويّة في ثنايا الكلمات السابقة، وهي بشكل مختصر الأمور التالية:

1 ـ الترتيب الوارد في الآية المباركة، بين الوعظ، الهجران والضرب، فقد التزم أكثرُ الفقهاء بهذا الترتيب؛ وهذا يدلّنا على أنّ ثقافة المجتمع كانت ترى في الضرب الطريقة الأولى للتعامل مع أي خطإ أو زَلَل، مع أنّه الوسيلة الأخيرة في ذلك.

2 ـ الروايات المتعدّدة التي وردت ضمن طوائف سبع تدلّ على ذلك أيضاً؛ ففي هذه الروايات ورد التعرّض للمنع، الحصر، التقييد، النصيحة العامل النفسي و.. إلى أن يصل الأمر إلى الضرب. حتّى إنّ النبي (ص) وسلم بعد أن أجاز ذلك قال: ولن يضرب خياركم، وقال أيضاً: ليس أولئك خياركم.

3 ـ فتاوى الفقهاء التي وردت مع التقييد والتحديد، مع عدم قيام دليل على ذلك من القرآن والسنة؛ وهذا يُوضح لنا أنّ تلقّي المجتهدين من مجموع الشريعة ليس هو إعمال العنف، ولذا قيدوا الضرب بقيد غير مبرح، غير مدمن ولا مزمن»[2].

---

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج 6، ص 347 ـ 348.

(2) شخصيت وحقوق زن در إسلام، ص 275 ـ 276.

6 ـ ظروف الحرب والقتال

يُخصّص **محمد الطالبي** في كتابه «أمّة الوسط» فصلاً للبحث حول هذه الآية. ويرى أنّ **النبيّ** (ص) قد منع من ضرب النساء قبل نزول هذه الآية، وكان يحكم على الرجل الذي يضرب امرأته بالقِصاص. وبعد أنْ تمّ العمل بهذا الأمر لمدّة ثلاث سنوات فإنّه أدّى لإيجاد عُقدةٍ وبُغضٍ في قلوب المسلمين الذين كانوا يحملون طابعاً عنيفاً ضدّ المرأة، وقد عانوا من منع **النبيّ** هذا. وفي الظروف التي أحاطت بمعركة أُحُد حيث كان المجتمَع الإسلاميّ عُرضّة للهجوم من كلّ جانب؛ الأمر الذي أدّى إلى امتناع جماعة من المهاجرين بسبب هذا المنع من المشاركة في القتال، وفي ظلّ هذه الظروف نزلت الآية فأجازت الضرب. وفي تلك الليلة قام سبعونَ رجلاً بضرب زوجاتهم، وهذه الإباحة وبملاحظة قول **النبيّ** (ص) شاهدٌ على أنّ الإباحة هي إباحةُ كراهة، وأنّها ترتبط ببعض الظروف التاريخيّة الخاصّة. ومتى زالت هذه الظروف المُوجبة لذلك يعود الأمر إلى ما كان عليه ممّا كان يقوم به **النبيّ** (ص) قبل ذلك.

ويرى أنّ ملاحظة الظروف المُحيطة بنزول الآية والكلام الصادر عن **النبيّ** (ص)، وسيرته (ص) **النبيّ** فيما يرجع إلى مسألة الضرب خيرُ شاهدٍ على هذه النتيجة. ويصل إن نتيجة يقول فيها:

«فإنْ كانت إذنُ إباحةِ تأديبِ الزوجة بالضرب، إباحة كراهيّة ـ ولن يضرب خياركم ـ خيراً في الظروف الخاصة التي فرضتها، فإنّنا نستخلص من كلّ ذلك أنّ غاية الشارع، وهو الله، ومقاصده القصوى تقتضي أنْ تزول هذه الإباحة بزوال الظروف التي أمْلَتها. وهذه نقطة منهجيّة أساسيّة في التعامل مع النصّ، وقراءته قراءة تاريخيّة، لا

تُنقص من قيمة النصّ شيئًا ولا تتجاوزه، وإنّما تُحاول أن تُدرك مقصده ومغزاه وتحقّقه)[1].

7 ـ ترك البيت ومفارقة الزوجة

يتبنّى هذا الرأي **عبد الحميد أحمد أبو سليمان** رئيس المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ في أمريكا ضمن مقالة له في مجلّة إسلاميّة المعرفة سنة 1422 هـ . ق، وقد دافع في هذه المقالة عن هذا الرأي؛ وذلك ضمن مقدّمات لإثبات ذلك، تبدأ أولًا بتقديم قراءة جديدة لآية فاضربوهنّ، ولأجل تحديد العناصر المكوّنة لهذه النظريّة وتقديمها كاملةً. إنّ خلاصة ما يتبنّاه في نظريّته هذه هو أنّ الضرب في هذه الآية هو بمعنى ترك البيت من قبل الزوج، لكي ترجع إليه الزوجة الناشزة.

والمقدّمات التي يُقدّمها لبناء هذه النظريّة هي التالية:

1 ـ إنّ الأساس الذي تقوم عليه الأُسرة في الإسلام هو المودّة والرحمة.

2 ـ إنّ الإجراءات العِقابيّة المذكورة في هذه الآية تهدف إلى غرضٍ وهو العودة بالمرأة إلى هذه المودّة والرحمة. والضرب إذا كان بمعنى الإهانة والضرب لا يصبُّ في هذا المجال.

3 ـ إنّ الضرب بمعناه المعروف إنّما يكون مفيداً متّى انسدّت سائر السبل التي قد تؤدّي بالعودة إلى المرأة إلى حياتها، ولكن مع وجود طريق الطلاق فإنّ الضرب لا يكون مفيداً أو مؤثّراً.

4 ـ الروايات التي وردت بالضرب غير المُبرّح والتي ذكرها المفسّرون في ذيل هذه الآية لا ترتبط بنشوز المرأة، بل ترتبط

(1) أمّة الوسط، محمد الطالبي، ص 133.

بارتكاب المرأة للفحشاء والسلوك المُشابه لذلك؛ ولذا ورد الضرب كأسلوب لردع المرأة عن ذلك، ففي الروايات ورد فاحشة مبيّنة، يُوطِئنَ فرشكم من تكرهونه.. وعليه فمن الخطإ الاستفادة من هذه الروايات لتفسير الآية.

5 ـ إنّ الشريعة الإسلاميّة شريعةٌ خالدةٌ، ولا بدّ وأن تكون أحكامها قابلةً لذلك.

6 ـ إنّه لا بدّ من ملاحظة خصوصيّات الزمان والمكان في هذا المجال.

7 ـ إنّ التحليل لا بدّ وأن يكون عامًّا وشاملًا للموارد كافّة.

وبعد بيانه لهذه المقدّمات يذكر رأيه المتبنّى لديه؛ فيرى أنّ الضرب ومشتقّاته ورد استعماله في القرآن الكريم ستّ عشرة مرّة؛ وكان المراد منه في هذه الموارد كافّة الترك والابتعاد والانعزال. فإذا المُراد من الضرب الحاكم في العلاقة بين الرجل والمرأة عند تحقّق النشوز هو ترك البيت ومفارقة الزوجة. ويؤيّد ذلك سيرة **النبيّ** (ص)؛ فإنّ **النبيّ** (ص) كان يُعامل زوجاته متى لجأنَ إلى معصيته والإصرار على ذلك إلى ترك البيت ومفارقتها، ثم تخييرها بين الحياة معه أو الطلاق، ولم يُمارس الضرب في أيّ حالة من هذه الحالات[1].

وفي خلاصة لنظريّته هذه يقول:

«ولذلك فإنّني أرى أنّ المعنى المقصود ب ـ (الضرب) في السياق القرآنيّ بشأن ترتيبات إصلاح العلاقة الزوجيّة إذا أصابها

(1) هوية المقالة هي بالنحو التالي: (الفهم المقاصدي: ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية، رؤية منهجية، مجلة إسلامية المعرفة، السنة السادسة، العدد 24، ص 117 ـ 140، لبنان).

عطبٌ ونفورٌ وعصيانٌ هو مفارقة الزوج زوجه وترك دار الزوجيّة، والبُعد الكامل عن الدار كوسيلة أخيرة لتمكين زوجه من إدراك مآل سلوك النفور والنشوز والتقصير في حقوق الزوجيّة ليوضِحَ لها أنّ ذلك لا بدّ أنْ ينتهي إلى الفراق والطلاق، وكلّ ما يترتب عليه من آثار خطيرة خاصّة إن كان هناك بينهما أطفال. إنّ معنى الترك والمفارقة أولى هنا من معنى (الضرب) بمعنى الإيلام والأذى الجسديّ والقهر والإذلال النفسيّ؛ لأنّ ذلك ليس من طبيعة العلاقة الزوجيّة الكريمة ولا من طبيعة علاقة الكرامة الإنسانيّة، وليس سبيلًا مفهوماً إلى تحقيق المودّة والرحمة والولاء بين الأزواج خاصّة في هذا العصر وثقافته ومداركه وإمكاناته ومداخل نفوس شبابه، ولأنّ هذا المعنى كما رأينا تؤيّده السنة النبويّة الفعليّة كوسيلة نفسيّة فعّالة لتحقيق أهداف الإسلام ومقاصده في بناء الأُسرة على المودّة والرحمة والعفّة والأمن، وبقائها محصَنا أمينا على تربية النشء روحيًّا ونفسيًّا ووجدانيًّا ومعرفيًّا على أفضل الوجوه لتحقيق السعادة وحمل الرسالة»[1].

ويؤيد بعض الباحثين هذا القول فيقول:

«قد يكون المُراد من (واضربوهنّ) هنا الفُرقة والابتعاد والتجاهل؛ لأنّ كلمة ضرب لها معاني متعددةً ومختلفةً، ومن معاني الضرب الانفصال والافتراق[2]. والمعنى الآخر للضرب هو الإعراض وصرف الوجه؛ ولذا ورد في حكم الكلام الذي لا أصل له أو البعيد عن المنطق (فاضربوه على الجدار)؛ وذلك كنايةً عن الإعراض

---

(1) إسلامية المعرفة، السنة السادسة، العدد 24، ص 139 ـ 140، ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية.

(2) كما هو الحال عندما يقال: ضرب الدهر بيننا، راجع المنجد، مفردة ضرب.

عنه، عدم ترتيب أيّ أثرٍ عليه؛ لأنّه كان فارغ المضمون ولا فائدة منه.

وفي هذه الآية الشريفة قد يكون المُراد من الضرب هو هذا المعنى المذكور أعلاه؛ لأنّ علّة استخدام كلمة (ضرب) هنا كما ذكروا ذلك بأنّ هذه الكلمة تتضمّن نوعاً من الافتراق والانفصال المفاجِئ، الذي يختلف نوعاً عن التدريجيّ منه[1].

فلعلّ القرآن الكريم هنا، ولأجل معاقبة المرأة الناشزة بعد عدم التمكّن من الوصول إلى النتيجة المطلوبة من المرحلتين السابقتين، أراد أن يُرشد الرجل إلى مرحلة الانفصال التامّ والفُرقة، لعلّ هذا العمل يكون مؤثّراً في تحذير المرأة من النشوز، إذاً تفسير الآية يكون بأنّ المرأة إذا تحقّق منها النشوز، وامتنعت عن القيام بواجباتها فعلى الرجل أن يقوم بوظيفته في ذلك مرحلة بعد أُخرى».

ثم يذكر بعد ذلك بعض الشواهد والقرائن التي تدلّ على أنّ المُراد من الضرب ليس هو الإيلام الجسديّ، بل الانفصال ومفارقة الزوجة:

فيرى أنه لو التزمنا بأنّ الضرب في هذه الآية هو بمعنى الإيلام الجسديّ، والتزمنا بأنّ على الرجل في هذه الموارد اللّجوء إلى الضرب الجسديّ ليُجبر الزوجة على تغيير موقفها، فإنّ هذا المعنى وللأسباب التي سوف نستعرضها قد يكون مُوجباً فيرى أنه فيرى أنه لعدم الوصول إلى مقصوده ومراده».

1 ـ قد ورد التصريح في الكتب الفقهيّة أنّ الضرب والإيلام

---

(1) لمزيد توضيح حول ذلك راجع: لسان العرب، ج 1، ص 451 ـ 477؛ معجم مقاييس اللغة، ج 3، ص 398 ـ 399.

الجسديّ إذا أوجب تعليم جسد المرأة فهو لا يجوز، هذا من جهة، ومن جهةٍ أُخرى لا يُعلم أنّ العقاب الجسديّ إلى أيّ درجةٍ يكون مؤثّراً ومُثْمِراً في رجوع المرأة عن نشوزها؛. فإنّ ما هو محلّ نظر الفقهاء من النشوز هو ذلك الذي يكون بقدَرٍ يحقّ فيه للزوج أنْ يمنع النفقة عن الزوجة لا الضرب الجسديّ، وقليلًا ما تعرّض الباحثون لمسألة الضرب وبيان الفروع المُرتبطة بذلك من قبيل عدد الضربات، ومرّات الضرب، والموارد المُحتمل استثناؤها عن لزوم دفع الديّة، وكذلك حُكم ما لو تحقّق النشوز من قبل المرأة لأكثر من مرّة؛ فهل يُوجب ذلك أن يكون للرجل ضربها لأكثر من مرّة؟، وما هي المدّة التي يستمرّ فيها الإذن بالضرب؟ وهذه الأسئلة لها مجالٌ واسعٌ من البحث.

2 ـ إنّ العادة جرت على أن يكون الإيلام الجسديّ مُوجباً لذهاب المرأة ناحية العناد، لا سيّما بملاحظة وصول الرجل إلى آخر مرحلةٍ من ردّة الفعل، فهو وصل إلى نهاية الطريق، وعليه فلن ترَ المرأة للرجل أيّ سببٍ آخر يُمكنه أن يُجبرها على الرجوع.

3 ـ إنّ أيّ فعل جسديّ كثيراً ما يكون مُوجباً لردّة فعل، وقد تكون أحياناً خارجةً عن السيطرة، وهو أمرٌ غير مضمون النتائج، ولعلّ الإقدام على معاقبة المرأة لأجل تمكين المرأة والرجوع إلى تلك العلاقة العاطفيّة المُشتركة، لا يكون مُوجباً للوصول إلى تلك النتيجة الإيجابيّة، بل قد يؤدّي النفور بين الزوجين، والتباعد، وزوال نقاط التفاهم بينهما.

4 ـ إلجاء المرأة إلى التمكين إذا كان من خلال الضرب الجسديّ لا يكون مُوجباً لإشباع حاجة الزوجين من الناحية النفسيّة

واستمرار الأمر بهذا النحو قد يكون مُوجباً لانهيار العلاقة الزوجيّة، وذلك خلافا لتجاهل الرجل للمرأة وإهماله لها فإنّه سوف يجعلها تندفع للتفكير في عاقبة أمرها، ويجعلها ترجع عن سلوكها، وهذا الموقف من الرجل يكون مُوجباً للتأثير على نفسيّة الزوجة، وهذا لا يُمكنها تحمّله لمدّة طويلة، أو أنه من الصعب عليها تحمّله كذلك.

5 ـ المرحلة الأخيرة من عدم التفاهم بين الزوجين تصل إلى الطلاق؛ وذلك متى لم تُثْمِر المراحل الثلاث من تمكين الزوجة، ولم يُمكن لأيّ منطقٍ من جعل المرأة ترجع إلى حالة الاعتدال السلوكيّ، فإنّ للرجل الإقدام على ترك الزوجة نهائيًّا، وقطع علاقة الزوجيّة والإقدام على الطلاق، وذلك متى اطمأنّ إلى أنّ هذه الحياة المشتركة لا تملك مقوّمات الاستمرار بأيّ نحو من الأنحاء، فيخلّص نفسه من هذه الحياة من خلال اللّجوء إلى الطلاق، دون حاجةٍ منه إلى اللّجوء للإيلام الجسديّ والفعل الجسميّ.

6 ـ نحن نعلم بأنّ ممّا اهتمّ به الإسلام هو أن تكون العلاقة الزوجيّة علاقة محكمةٌ، وهذا إنّما يتمّ في ظل إعطاء المرأة مكانةً خاصةً، ولا تسمح للرجل أن يفرض أيّ نوع من الضغوط على المرأة فيما يتعلّق بالأعمال المنزليّة اليوميّة، بل يُعطي للمرأة الحريّة في ذلك حتّى فيما يتعلّق بإرضاعها للطفل؛ فإنّ لها أن تُطالب بالأُجرة من الزوج، فإنّنا وبملاحظة هذه المسائل يظهر لنا أنّ من المُحتمل أن يكون ما هو محلّ نظر الإسلام ليس هو تمسّك الرجل بالضرب كوسيلةٍ لأجل معالجة نشوزِ المرأة؛ لأنّ هذا يتنافى مع روح الإسلام الذي يسعى لأن تكون العلاقة في الحياة المشتركة الأُسريّة هي المودّة والرحمة.

7 ـ النقطة الأخيرة هنا هي أنّه مع فرض الإصرار على أنّ المراد من الضرب في هذه الآية، هو الإيلام الجسديّ، وأنّه هو المستفاد من ظاهر الآية فإنّه لا بدّ من القول بأنّ هذا الأمر ليس على نحو الوجوب؛ أيّ لا يجب على الرجل أن يَلجأ إلى هذه الطريقة لعلاج مشكلة نُشوز المرأة، وذلك بالتمسّك بالقرائن التي تدلّ أنّ للرجل متى نشزت المرأة أن يمنع عنها النفقة، فإذاً هذا الأمر هو إرشادٌ تربويٌّ لأجل إصلاح سلوك المرأة.

والنتيجة التي يصل إليها في الختام هي التالية:

«بناء على هذا فإذا كان الضربُ في عصرٍ أو في زمانٍ أمراً غير نافعٍ في حلّ مشكلة نشوز المرأة (كما ورد ذلك في بعض الروايات)، أو كان مُوجباً في زمانٍ آخر لأنْ يوجب اندفاع المرأة نحو العصيان والطغيان فإنّ سبيل علاج ذلك هو الفُرقة والانفصال، والمستفاد من كلمة (ضرب) في كلام الله عزّ وجل كلا المعنيين، ولذا كان مجالُ تفسير القرآن واسعاً. وهذه السعة في تفسير كلام الله وكونه حمّالًا لهذه المعاني هو من معجزات هذا الكتاب السماويّ»[1].

الثالث: تحليل ونقد

تعرّضنا إلى الآن لسبعة آراء تفسيريّة لهذه الآية، ولمّا كان الرأيان الأوّل والثاني يرجعان إلى رأي واحد؛ لأنّ الرأي الثاني هو

---

(1) هذه الأفكار هي ممّا دون في أربع صفحات في مكتوب لسماحة حجة الإسلام والمسلمين السيد مجتبى الموسوي اللّاري، وهو غير مطبوع إلى الآن.

تعبيرٌ كلاميّ للرأي المشهور، فالنتيجة هي أنّ الآراء الموجودة في تفسير الآية ستة وهي:

1 ـ أنّ الضرب هو بمعنى الإيلام الجسديّ، ولكنّ استخدامه يتوقّف على توفّر شروطٍ مذكورةٍ في الفقه.

2 ـ إنّ الضرب هو بمعنى المُلاطفة وإظهار المودّة.

3 ـ إنّ إنفاذ الحكم المذكور في الآية يرتبط بالظروف الثقافيّة الحاكمة على المجتمع.

4 ـ النسخ التمهيديّ للآية.

5 ـ أنّ الآية ترتبط بحالة الظروف القاهرة في معركة أُحُد.

6 ـ ترك البيت ومفارقة الزوجة.

ويُمكننا بلحاظ آخر تقسيم هذه الآراء إلى مجموعتين:

ألف: من يرى أنّ الآية تتضمّن حكماً دائماً ومستمرًّا وهي ثلاثة آراء:

1 ـ إنّ الضرب هو بمعنى الإيلام الجسديّ.

2 ـ إنّ الضرب بمعنى المُلاطفة وإظهار المحبّة.

3 ـ إنّ الضرب بمعنى ترك البيت ومفارقة الزوجة.

ب ـ من يرى بأنّ الآية تتضمّن حكماً مؤقّتاً وهي ثلاثة آراء:

1 ـ القائلون بنسخ الآية.

2 ـ القائل بأنّها ترتبط بظروف معركة أُحُد.

3 ـ القائل بأنّها ترتبط بالثقافة الحاكمة على المُجتمعات.

والآن ما هي النظريّة التي يُمكن أن تكون مقبولة ومؤيّدة في تفسير هذه الآية؟

إنّنا ولأجل الوصول إلى النتيجة المطلوبة لا بدّ لنا من التذكير بأمور:

1 ـ إنّ مشهور الفقهاء والمفسّرين ذهبوا إلى أنّ الضرب هو بمعنى الإيلام الجسديّ، ويرون هذا حكماً ثابتاً ومستمرًّا. ولكنّهم تصرّفوا في فعل (اضربوهنّ) من جهتين، الأولى: صرفه عن معناه الحقيقيّ وهو الوجوب، حيث فهموا منه الجواز. والثانية: أنّهم تصرّفوا في إطلاق هذا الجواز، فذكروا له بعض القيود والشروط بعدم الإدماء أو نحوه. بل ذكروا صريحاً أنّ تركه أفضل.

2 ـ إنّ ما يظهر بمراجعة شأن نزول الآية هو أنّ **النبيّ** (ص) كان قد منع من الضرب بمعنى الإيلام الجسديّ، بل كان يحكم بالقِصاص متى صدر من الرجل ذلك، ولا شكّ في أنّ هذا كان من **النبيّ** (ص) اتّباعاً منه للوحي.

3 ـ منع **النبيّ** (ص) بعد نزول الآية من ضرب المرأة جسديًّا، ونهى عن ضربهنّ، بل ذكر أنّه ليس من فعل الخيار، ولو استشار أحدٌ **رسولَ الله** (ص) في شأن خاطبٍ ما، فإنّه كان يرى في ضربه للنساء عيباً، وهذا له موارد متعدّدة.

4 ـ لم يذكر أصحاب الرأي المشهور من دليل على مدّعاهم سوى ظاهر الآية. ومن الواضح أنّ من ذهب إلى أنّ المراد من الضرب هذا المعنى، اعتبر أنه حكم منسوخ أو مؤقت ولم يعمد إلى خالفة ظاهر الآية، بل اعتمد على القرائن والشواهد التفسيريّة لأجل صرف النظر عن استمرار حكم الضرب، وهذا أمر ينطبق على كافّة موارد الناسخ والمنسوخ، الإطلاق والتقييد، والعامّ والخاصّ.

إنّنا وبملاحظة ما تقدّم من الأمور التي ورد التعرّض لها في طيّات البحث نجد صعوبة في الالتزام بالرأي المشهور، كما أنّ حمل الضرب على معانٍ أُخر من الملاطفة والانفصال هو أيضاً خلاف المُتبادر من سياق الآية، ومن شأن النزول ومن الروايات التفسيريّة.

الفصل الثاني

الحديث

1 ـ المرأة في كلمات الإمام عليّ (ع) وسيرته

إنّ البحث عن موضوعة المرأة في كلام الإمام عليّ (ع) هو من السهل المُمتنع. فالمنسوب إلى الإمام في نهج البلاغة وسائر النصوص التاريخيّة والروائيّة، تَظهر عليه لغة اللّوم والإنقاص من قدَر المرأة؛ وهذا الأمر أدّى إلى فتح الباب أمام جدلٍ واسعٍ والخروج بأحكام مُتناقضة. إنّ البحث عن مكانة المرأة عند الإمام عليّ (ع) يتوقّف على تتبُّع كلام الإمام كلّه وما يرتبط به من قضايا تاريخيّة، والاطلاع الواسع على الظروف التاريخيّة والاجتماعيّة المُهيمنة في ذلك العصر. وكذلك يتوقّف على البحث عن سند الروايات والنصوص المنقولة، سواء من ناحية جهة الصدور أم جهة المتن، وهي من أهمّ النِّقاط التي سوف نُعالجها، لنعرف من خلال ذلك الموقف الصحيح من غيره.

إنّ الغرض الأساسيّ من هذا البحث، هو جمع كلام الإمام عليّ (ع) حول المرأة، تقديمُ مختلف النظريّات التي ذكرها الباحثون

في هذا المجال وتقديمُ طريق الوصول إلى تحليل جامعٍ، ومرادنا السعي للتقصّي الكامل سواء فيما يرتبط باستعراض كلام الإمام (ع) أم تقديم التفاسير المُرتبطة بذلك؛ لكي نقدّم عرضاً وافياً لهذه المسألة. وختاماً سوف نقدّم نماذجَ من القواعد التي تُفيدنا في الوصول إلى تفسيرٍ جامعٍ ومفيد.

كلام الإمام عليّ (ع) حول المرأة

أوصلنا التتبُّع في مختلف المصادر الروائيّة والتاريخيّة إلى أنّ ما ورد عن الإمام عليّ (ع) بلغ 101 رواية ترتبط بهذا الموضوع. نعم، هذا لا ينفي احتمال وجود كلماتٍ أُخرى لم نصل إليها من خلال هذا البحث والتتبُّع. وكلمات الإمام هذه يُمكننا جمعها في تقسيمٍ عامّ ضمن محاورَ أربع:

ألف ـ تعريف المرأة

تتّجه كلمات الإمام (ع) في هذا المجال لبيان الخصائص التكوينيّة والصفات الروحيّة والجسميّة للمرأة:

الأول: نقصان العقل والضعف الجسميّ والروحيّ

وهذا المضمون ورد في موضعين:

1 ـ بعد معركة الجمل صعد الإمام المنبر في البصرة وقال:

(معاشر الناس إنّ النساء نواقصُ الإيمان نواقصُ الحظوظ نواقصُ العقول. وأمّا نُقصان عقولهنّ فشهادة امرأتين كشهادةِ الرجل الواحد)[1].

(1) سبط ابن الجوزي، تذكرة الخواص، ص 85؛ نهج البلاغة، الخطبة 80؛ الآمدي، عبد الواحد، تصنيف غرر الحكم، ص 408، الحديث 9379؛ الحارثي، المكي، محمد بن علي، قوت القلوب، ج1، ص 282.

وذكر مؤلّف كتاب «مصادر نهج البلاغة» أنّ هذا الكلام ذكره الإمام (ع) في رسالة له إلى **عمرو بن العاص** لمّا سيْطَر على مصر وقتل **محمد بن أبي بكر**، ولا يُستبعد أن يكون ذكر ذلك أيضاً بعد معركة الجمل وفي مواطن أُخرى أيضاً[1].

2 ـ ومن وصيّة له (ع) قبل لقاء **القاسطين** في معركة صفّين قال:

(لا تُهيّجوا النساء بأذى وإن شتمنَ أعراضكم وسبَبنَ أُمراءكم، فإنّهنّ ضعيفات القوى والأنْفس والعقول)[2].

الثاني: نقص الإيمان

ورد في الخطبة الثمانين من نهج البلاغة:

(معاشر الناس إنّ النساء نواقصُ الإيمان ... فأمّا نقصان إيمانهنّ فقُعودهنّ عن الصلاة والصيام في أيّام حيضهنّ).

الثالث: اللّواسع

ورد في موضعين تشبيه المرأة بالعقرب، ففي رواية ورد قوله (ع): **(المرأة عقربٌ حُلوة اللبْسة)**[3]؛ و**(المرأة عقربٌ حُلوة اللّسْعة)**[4].

الرابع: عدم الوفاء

ورد في كلامٍ للإمام عليّ (ع) أنّه قال: **(الوفاءُ من المرأة مُحال)**[5].

---

(1) الحسيني الخطيب، السيد عبد الزهرا، مصادر نهج البلاغة، ج 2، ص 86.

(2) نهج البلاغة، الكتاب 14.

(3) نهج البلاغة، الحكمة 61.

(4) تصنيف غرر الحكم، ص 408، الحديث 9360.

(5) إرشاد القلوب، ج2، ص28.

ومن الشعر المنسوب إلى الإمام عليّ (ع) البيت التالي:

دع ذكرهنّ فما لهنّ وفاء ريحُ الصِبا وعهودهنّ سواء[1].

الخامس: كونها شرًّا

ورد هذا المضمون في نهج البلاغة: **(المرأةُ شرّ كلّها وشرّ ما فيها أنّه لا بدّ منها)**[2].

وقد ورد هذا المضمون بتفاوتٍ يسيرٍ في «غُرر الحكم»[3]، وورد بمضمون آخر التالي: **(المرأة بذْرُ الشرّ)**[4].

السادس: الغريزة الجنسيّة والحياء

ورد في كلام له (ع) قوله:

(خلق الله الشهوة عشرَة أجْزاء فجعل تسعةَ أجزاءٍ في النساء وجُزْءًا وواحداً في الرجال ولولا ما جعل الله فيهنّ من الحياء على قدر أجزاء الشهوة لكان لكلّ رجلٍ تسْع نسوةٍ متعلّقاتٍ به)[5].

السابع: ميول النساء

ورد في بعض كلمات الإمام (ع) عدّ الميل إلى زينةِ الدّنيا من صفات النساء؛ وذلك كقوله (ع): **(إنّ النساء همَهنّ زينة الحياة الدنيا والفساد فيها)**[6]؛ وفي رواية أُخرى ورد الحديث عن ميل النساء للرجال:

---

(1) ديوان الإمام علي (ع)، ص108.

(2) نهج البلاغة، الحكمة، 238.

(3) تصنيف غرر الحكم، ص 408، الحديث 9362.

(4) سپهر، محمد تقي، ناسخ التواريخ، ج5، ص 283؛ مدير شانهچي، كاظم الحكم من كلام علي، ج2، ص328، ح53.

(5) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج 5، ص 338.

(6) نهج البلاغة، الخطبة 153؛ تصنيف غرر الحكم، ص 408، الحديث 9376؛ الحراني، ابن شعبة، تحف العقول، ص 156.

(إنّ النساء همّتهنّ الرجال)[1]

(خُلق الرجال من الأرض وإنّما همّهمُ في الأرض وخُلقتَ المرأة من الرجال، وإنّما همّها في الرجال، احبسوا نساءكم يا معاشرَ الرِجال)[2].

الثامن: رقّة النساء

(لا تملك المرأة ما جاوز نفْسَها؛ فإنّ المرأة ريْحانة وليست بقهْرمانَة)[3].

التاسع: آفّة النساء

(النساء لحمٌ على وضم إلا ما ذُبّ عنه)[4].

(إنّما المرأة لُعبةٌ فمن اتّخذها فليغطّها)[5].

(ليس لإبليس رهقٌ أعظمُ من الغضب والنساء)[6].

ب ـ العلاقة بين المرأة والرجل

نتعرّض الآن لما ورد عن الإمام (ع) فيما يرجع إلى علاقة الرجال بالنساء:

---

(1) الكافي، ج5، ص 82.

(2) المصدر نفسه، ص 337؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج20، ص 95.

(3) تصنيف غرر الحكم، ص 408، الحديث 9380.

(4) المصدر نفسه، ص 408، الحديث 9380.

(5) الليثي، الواسطي، علي بن محمد، عيون الحكم والمواعظ، ص 177؛ المحدّث النوري، حسين بن محمد تقي، مستدرك الوسائل، ج 14، ص 200.

(6) تصنيف غرر الحكم، ص 408، الحديث 9377؛ مستدرك الوسائل، ج 12، ص 13.

الأول: التحذير من طاعتهنّ

فقد ورد التحذير في خمسة عشر موضع من كلام **الإمام عليّ** (ع) من طاعة النساء[1]، واصفاً طاعتهنّ بأنّها سببٌ للهلاك[2]، والندامة[3]، وعلامة الجهل والحمق[4]، أو أنّ في مُخالفتهنّ البركة، أو أنّ كلّ امرئ تدبّره امرأة فهو ملعونٌ[5]. كما ورد في بعض الروايات ذكر موارد النهي عن طاعة النساء:

(من أطاع امرأته أكبّه الله على وجهه في النار، قيل: وما تلك الطاعة؟ قال: تطلبُ إليه أنْ تذهب إلى الحمّامات وإلى العرسات وإلى النايحات والثياب الرقاق فيُجيبها)[6].

الثاني: التحذير من مشورة النساء

ورد في أربعة مواطنَ النهي عن مشورة النساء والتحذير من الوقوع في ذلك:

---

(1) تصنيف غرر الحكم، ص 408، الحديث 9375؛ التميمي المغربي، أبو حنيفة النعمان بن محمد، دعائم الإسلام، ج 2، ص 352؛ مستدرك الوسائل، ج 14، ص 262؛ الشيخ الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه، ج3، ص 517؛ الشيخ الطوسي، الأمالي، ص 304؛ الآبي، أبو سعيد، نثر الدر، ج1، ص 183.

(2) تصنيف غرر الحكم، ص 408، الحديث، 9371.

(3) الكافي، ج 5، ص 518؛ كتاب من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 468.

(4) نهج البلاغة، الكتاب 31.

(5) بحار الأنوار، ج 103 ص 251؛ الكراجكي، ابو الفتح محمد، كنز الفوائد، ص 117.

(6) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج 100، ص 242 الحديث 10، وص 243، الحديث 11.

(إيّاك ومشاورة النساء فإنّ رأيهنّ إلى أَفنْ وعزمهنّ إلى وَهن)[1].

(إيّاك ومشاورة النساء إلّا من جرّبت بكمالِ عقلٍ)[2].

(يأتي على الناس زمانٌ لا يقربُ فيه إلا الماحل، ولا يظرفُ فيه إلّا الفاجر، ولا يضعفُ فيه إلا المُنصف. يُعدّون الصدقة فيه غُرماً، وصلة الرحم منّا، والعبادة استطالةً على الناس. فعند ذلك يكون السُلطان بمشورة النساء، وإِمارة الصبيَان)[3].

(من ائتمنَ امرأةً حمقاءَ ومن شاورها فقبِلَ منها ندِمَ)[4].

الثالث: الصداقة والاستمتاع

ورد في عشر روايات ذمّ صداقة النساء والاستمتاع بالحديث إليهنّ، وورد عن الإمام (ع) وصفُ ذلك بأنّه سببٌ لضياع العقل والخُسران:

(من استمتع بالنساء فسدَ عقلُه)[5].

(إيّاك وكثرة الولَهِ بالنساء)[6].

(ثلاثٌ يجب على كلّ إنسان تجنّبها : ... ومحادثة النساء...)[7].

---

(1) نهج البلاغة، الكتاب 31.

(2) بحار الأنوار، ج 100، ص 251، الكراجكي، أبو الفتح محمد، كنز الفوائد، ص 117.

(3) نهج البلاغة، الحكمة، 102؛ تصنيف غرر الحكم، ص 348، حديث 8030.

(4) دعائم الإسلام، ج2، ص 534، الحديث 1899.

(5) تصنيف غرر الحكم، ص 408، الحديث 9383 و9378 و9359.

(6) تصنيف غرر الحكم، الحديث 9365.

(7) مستدرك الوسائل، ج 14، ص 273؛ تحف العقول، ص 319 و151.

(لا تُكثرنّ الخلوةَ بالنساء)[1].

من وصيّة له (ع) لعسكره قبل لقاء العدو بصفين: (لا تُهيّجوا النساء بأذَى)[2].

(من أكثرَ المناكح غشيتْه الفضائح)[3].

الرابع: سببٌ للفتنة

(النساءُ أعظمُ الفِتنتَين)[4].

(الفِتنُ ثلاث: حبُّ النساء وهو سيفُ الشيطان)[5].

الخامس: جهاد المرأة

(جهادُ المرأة حُسنُ التبَعّل)[6].

السادس: الاحتراز عن السلام عليهنّ

(لا تبْدؤوا النسَاء بالسلام)[7].

عن الإمام الصادق (ع):

(كان رسول الله (ص) يسلّم على النساء ويردَدنَ (ع) وكان أميرُ المؤمنين (ع) يسلّم على النسَاء وكان يكرهُ أن يُسلّم على الشابّة منهنّ

---

(1) تصنيف غرر الحكم، ص 408، ح 9381.

(2) نهج البلاغة، الكتاب 14.

(3) تصنيف غرر الحكم، ص 408، ح 9384.

(4) المصدر نفسه، ح 9361.

(5) الشيخ الصدوق، ص 113.

(6) نهج البلاغة، الحكمة 136؛ الخصال، ص 620؛ الكافي، ج 5، ص 9؛ الطبرسي، أبو علي، الفضل بن الحسن، مكارم الأخلاق، ص 215.

(7) الكافي، ج 5، ص 534.

ويقول: أتخوّفُ أنْ يُعجبني صوتُها فيدخل عليّ أكثر ممّا أطلبُ من الأجر)[1].

السابع: حقوق المرأة وحقّ الرجل

(أعطوهنّ الصِداقَ الذي استحللّتم به فروجهنّ. فمن ظلمَ المرأة صِداقَها فقد استباح فرْجَها زناً)[2].

يُجبر الرجلُ على النفقة على امرأته، فإنْ لم يفعل حُبسَ، وتُجبرُ المرأة على أن تُرضعَ ولدها، وتُجبر على أن تخبزَ له وتخدمَه داخل بيتها[3].

قال عليّ (ع): **(أقبلت امرأةٌ إلى رسول الله ((ص) وسلّم) فقالت: يا رسول الله ((ص) وسلّم) إنّ لي زوجاً وله عليّ غِلظة وإنّي صنعت به شيئًا لأعطِفَه عليّ، فقال رسول الله ((ص) وسلّم): أفّ لك كدّرت دينك، لعنتك الملائكةُ الأخيار، لعنتك ملائكةُ السماء (لعنتك) ملائكةُ الأرض، فصامت نهارَها وقامت لياليها ولبست المُسوح ثم حلقَت رأسَها فقال رسول الله (ص): إنّ حلق الرأس لا يُقبل منها إلا أنْ يرضى الزوج)**[4].

الثامن: تحت سلطة الرجل

(المرأة كالنعل يلبسُها الرجل إذا شاء، لا إذا شاءت)[5].

---

(1) الكافي، ج 2، ص 648.

(2) دعائم الإسلام، ج 2، ص 220.

(3) الجعفريات، ص 109.

(4) بحار الأنوار، ج 100، ص 250، ح 41.

(5) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 20، ص 291.

وقد تردّد بعض الباحثين في نسْبة هذا الكلام إلى **الإمام عليّ** (ع)[1].

ونتعرّض الآن لبعض النماذج من الروايات التي تتناول علاقة الرجل بالمرأة ممّا لا يندرجُ تحت العناوين المتقدّمة:

(ثلاثٌ لا يعرضُ أحدُكم نفسَه لهنّ وهو صائم: الحِجامة، والحمّام، والمرأة الحسناء)[2].

(إنْ رأيت من نسائك ريبةً فاجعل لهنّ النكير على الكبير والصغير)[3].

وورد في روايات عديدة ترجع إلى نقلٍ واحد، تحذير الرجال باللسان التالي:

(يا معاشر الناس! لا تُطيعوا النساء على حالٍ: ولا تأمنوهنّ على مالٍ، ولا تذروهنّ يُدبّرنَ أمرَ العيال، فإنهنّ إنْ تُركنَ وما أردْنَ أوردن المهالك، وعدوْنَ أمرَ المالك)[4].

(المرأة إذا أحبّتك آذتك، وإذا أبغضتْك خانتْك؛ المرأةُ تكتمّ الحبّ أربعين سنة، ولا تكتمُ البُغضَ ساعةً واحدةً)[5].

---

(1) حكم الإمام علي بن أبي طالب، ص 63.

(2) الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج1، ص 39.

(3) تصنيف غرر الحكم، ص 408، ح 9368.

(4) الشيخ الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 553؛ وله أيضاً، عِلل الشرائع، ص 513؛ كنز الفوائد، ص 177؛ مُستدرَك الوسائل، ج 14، ص 251.

(5) نثر الدر، ج 1، ص 161.

ج ـ حقوق المرأة

الأول: عدم المساواة في الإرث والشهادة بين الرجل والمرأة

ورد التأكيد في كلام **الإمام عليّ** (ع) على عدم مساواة المرأة للرجل في الإرث والشهادة في باب القضاء، وأنّ هذا يرجع إلى نُقصان عقلها:

(معاشر الناس إنّ النساء نواقصُ الإيمان نواقصُ الحظوظ نواقصُ العقول ... وأمّا نُقصان حظوظهنّ فمواريثهنّ على الإنصاف من مواريث الرجال. وأمّا نُقصان عقولهنّ فشهادة امرأتين كشهادةِ الرجل الواحد)[1].

وقد ورد في العديد من الروايات الإشارة إلى مواردَ ممّا لا تتساوى فيها المرأة بالرجل في الشهادة[2].

الثاني: ألّا يجعل الوصيّة للمرأة

ورد عن أمير المؤمنين (ع):

(المرأة لا يُوصى إليها لأنّ الله عزّ وجل يقول: ولا تُؤتوا السفهاءَ أموالَكم)[3].

د ـ موضوعات مختلفة

وقد وردت العديد من الروايات عن الإمام (ع) ممّا لا يندرجُ تحت واحدٍ من هذه المحاور الثلاث، وممّا لا يرتبط بموضوعٍ خاص. ونستعرضها هنا ضمن عنوان موضوعات مختلفة:

---

(1) نهج البلاغة، الخطبة 80.

(2) راجع، الكافي، ج 7، ص 391 و390؛ ج 4، ص 77؛ وسائل الشيعة، ج 27، ص 335؛ الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 6، ص 267.

(3) كتاب من لا يحضره الفقيه، ج 4، ص 226.

الأول: الخلُق والخلُق المُكتَسب

(خيرُ خصالِ النساء شرّ خصالِ الرجال)[1].

(خيارُ خصالِ النساء شرارُ خصالِ الرجال: الزهو والجُبن والبخلُ؛ فإذا كانت المرأة مزهوةً لم تُمكّن من نفسها. وإذا كانت بخيلةً حفظت مالها ومال بعلها. وإذا كانت جبانة فرِقَت من كلّ شيءٍ يعرضُ لها)[2].

(غيرةُ المرأة كفرٌ، وغيرةُ الرجل إيمانٌ)[3].

(غيرةُ المرأة عُدوانٌ)[4].

الثاني: بركة

(أعظمُ النساء بركةً أيسرهنّ مؤنةً)[5]..

(إنّ من يُمن المرأة تيسير خطبتها وتيسير صِدَاقها وتيسير رحمها)[6].

الثالث: لزوم بيتها والخروج من منزلها

(ألَمْ يبلغني عن نسائكم أنّهن يُزاحمنَ العلوج في الأسواق؟! ألا تغارون؟! من لم يغرْ فلا خيرَ فيه)[7].

(1) تصنيف غرر الحكم، ص 408، ح 9370.
(2) نهج البلاغة، الحكمة 234.
(3) المصدر نفسه، الحكمة، 124.
(4) تصنيف غرر الحكم، ص 408، ح 9376.
(5) المتقي الهندي، علاء الدين، كنز العمال، ج 16، ص 291.
(6) دعائم الإسلام، ج 1، ص 291.
(7) كنز العمال، ج3، ص 780.

(لا تحبسوا النساء من الخروج إلى العيدين فهو عليهن واجبٌ)[1].

وعن أمير المؤمنين (ع) أنّ فاطمة قالت:

(أدْنى ما تكون من ربّها أن تلزم قعرَ بيتها)[2].

كما وردت مرويّات أُخرى عن أمير المؤمنين (ع) نشير إليها هنا:

(عقولُ النساء في جمالهنّ، وجمالُ الرجال في عقولهم)[3].

(جمالُ الرجل في كُمّته، وجمال المرأة في خُفّها)[4].

(لا تحملوا الفروج على السروج فتهيّجوهن للفجور)[5].

الاستظهارات والتوجيهات

لقد شغلت الروايات المذكورة ذهنَ المفكّرين والباحثين والشرّاح وقدّموا في سبيل حلّ ذلك تحليلات وتوجيهات متناقضة. ويُمكننا تقسيمها بنظرة عامّة إلى مجموعات ثلاث:

ألف ـ القبول مطلقاً

اعتبرت هذه المجموعة أنّ كلام الإمام هذا يشكّل أساساً للتعامل مع المرأة، وذكروا نماذج ملموسةً للدّفاع عن هذا الأساس، واعتبروا أنّ التحدّث بهذه الحقائق هو من المصاديق البارزة لصراحة **الإمام عليّ** (ع). ويذكر **ابن ميثم** في شرحه للخطبة الثمانين من نهج البلاغة وفي كلام طويل ملخصه التالي:

---

(1) وسائل الشيعة، ج 7، ص 472.

(2) بحار الأنوار، ج 41، ص 250، الحديث 40.

(3) الشيخ الصدوق، معاني الأخبار، ص 234.

(4) نثر الدر، ج1، ص280.

(5) كتاب من لا يحضره الفقيه، ج3، ص468.

«أقولُ لمّا كانت واقعة الجمل وما اشتملت عليه من هلاك جمعٍ عظيمٍ من المسلمين منسوباً إلى رأي امرأة، أراد أن يُنبّه على وجوه نُقصانِ النساء وأسبابه؛ فذكر نقصانهنّ من وجوه ثلاثة:

أحدها: كونهنّ نواقصَ الإيمان، وأشار إلى جهة النقص فيه بقعود إحداهنّ عن الصلاة والصوم أيّام الحيض، ولمّا كان الصوم والصلاة من كمال الإيمان ومتمّمات الرياضة كان قعودهنّ عن الارتياض بالصوم والصلاة في تلك الأيام نُقصاناً لإيمانهنّ، وإنّما رفعت الشريعة التكليفَ عنهنّ بالعبادتين المذكورتين لكونهنّ في حالٍ مُستقذَرةٍ لا يتأهّل صاحبها للوقوف بين يديّ الملك الجبّار.

وكونهنّ نواقص عقولٍ، فلذلك سببٌ من داخل وهو نُقصان استعداد أمزجتهنّ، وقصورهنّ عن قبول تصرّف العقل... وله أيضاً سببٌ عارضٌ من خارج وهو قلّة معاشرتهنّ لأهل العقل والتصرّفات، وقلّة رياضتهنّ لقواهنّ الحيوانيّة... وقبولهنّ قبولها للمكر، وقلّة طاعتهنّ للعقل... اقتضت أيضاً أنْ يُسنّ في حقّها التسترّ والتخدّر»[1].

ثانيها

ذكر الشيخ **محمد عبده** في شرحه للخطبة الثمانين:

«خلقَ اللّه النساء، وحملَهنّ على ثقْل الولادة وتربية الأطفال إلى سنٍ معيّنةٍ لا تكاد تنتهي حتّى تستعدّ لحملٍ وولادة، وهكذا فلا يكدْنَ يفرغْنَ من الولادة والتربية.. فكأنّهن قد خُصّصن لتدبير أمرِ المنزل وملازمته؛ وهو دائرةٌ محدودةٌ يقوم عليهنّ فيها أزواجهنّ، فخلَق إليهنّ من العقول بقدَرِ ما يحتجْنَ إليه في هذا، وجاء الشرع الشريف مطابقاً للفطرة، فكنّ في أحكامه غير لاحقات للرجال، لا في العبادة، ولا الشهادة، ولا الميراث».

(1) ابن ميثم، شرح نهج البلاغة، ج2، ص 224 ـ 223.

وأمّا الشيخ **محمد جواد مغنيّة** فقال:

«... وبعد أنْ اتّضح بهذه الأرقام مكانةَ المرأة في الإسلام، فلا يبقى مجالٌ للقول بأنّ الإمام نظر إليها من خلال معارضة عائشة له، وموقفها منه... إنّ أقوالَ الإمام وآراءه وواقعه هو واقع الإسلام وأقوالّه هي أقوالُ القرآن، لا يفترقان أبداً، حتّى يردَ الحوض على رسول الله (ص) كما جاء في الحديث الشريف...

وقد أثبتت التجارب أنّ المرأة خيرُ أداةٍ للتجسّس والتخريب، وكسب المال الحرام، والإغراء بالغدر والخيانة والفسق والفجور. ومن هنا عبّر عنها الحديث الشريف بحبائل الشيطان، وشبكة إبليس.

وبالتالي، فإنّ من تتبّع المصادر الإسلاميّة يرى الإسلام نظر إلى المرأة نظره إلى الضعيف الذي يستوجبُ العطف والشفقة، ولم ينظر إليها نظره إلى الإنسان القويّ الذي يستطيع الدفاع عن نفسه، ومن هنا شبّهها بالقوارير، وأوصى الرجل أنْ يرحمها ويرفقَ بها... هذه هي الحقيقة، ومن نسب إلى الإسلام غيرها فقد نسب إليه ما لا يعلم. إمّا بقصد صالح، وإمّا أنّه يهدفُ إلى حلّ مشكلات الشباب المراهقين عن طريق الاختلاط بالعاريات المائلات»[1].

وذكر الأستاذ **مصطفويّ**:

(من الموارد التي كانت لغة الإمام عليّ (ع) صريحةً ما ورد عنه في تعريف المرأة وبيان مسيرها التكامليّ... ولكن ما يسبق إليه النظر ممّا يدلّ على صراحة كلام الإمام موردان: فيذكر الإمام في الحكمة 238: المرأة شرّ كلّها وشرّ ما فيها أنّه لا بدّ منها...

الثاني نُقصان عقلها. وليس مُراد الأمير (ع) من هذا الكلام ذمّ

---

(1) مغنية، محمد جواد، موسوعة الإمام عليّ، ص 252 و254.

النساء، بل بيانُ واقع الخِلقة؛ أي إنّ القانون التكوينيّ وبقاء النسل الإنسانيّ يفرض أن تكون عمليّة الولادة. وقد جعل الله عزّ وجلّ ذلك على عاتق المرأة، ووهبها ما تحتاج إليه في سبيل ذلك. ومن تلك الأشياء الحبّ والعاطفة القويّة ممّا حُرِمَ منه الرجل، والوسيلة الأُخرى هي ضعفُ العقل. لأنّ تحمّل آلام الولادة يتوقّف على ضعف العقل»[1].

ورأى بعض الشرّاح لكلام **الإمام عليّ** (ع) أنّ:

«ينظرُ الإمام عليّ (ع) «باحترام إلى شخصيّة المرأة ومكانتها... ولكن بحكم سنّةِ رسول الله والتجارب الشخصيّة، ومن خلال النظر إلى المكوّنات الروحيّة والجسميّة والوظائف الطبيعيّة للمرأة، يرفض مشاركة المرأة في المسؤوليّات المُختصّة بالرجال ولا سيّما بعد الذي أقدمت عليه عائشة، أمّ المؤمنين في المدينة من حثّ الناس على العصيان وقتل الخليفة عثمان.. الأمر الذي أدّى إلى رسوخ هذه العقيدة ورفض مشاركة المرأة في المسؤوليّات المُلقاة إلى الرجال مطلقاً»[2].

ب ـ الرفضُ المُطلَق

يتّجه بعضهم إلى اعتبار هذا الكلام ظلماً للمرأة وتجنٍّ في حقّ الإمام (ع). نعم، يرى أنّ الظروف التاريخيّة هي السبب في صدور هذا الكلام، ويعتبر أنّ معركة الجمل هي السبب في صدوره وذكر أيضاً أنّ هذا الكلام هو من الآراء الشخصيّة للإمام عليّ (ع) ولا يُمكن أن يُشكّل ذلك مدركاً للأحكام الشرعيّة أو لتكوين صورة عن المرأة.

---

(1) مصطفوي، السيد جواد، پرتوي أز نهج البلاغة، ص 125 ـ 122.

(2) مشايخ فريدني، محمد حسين، نظرات سياسي در نهج البلاغة، ص 69 ـ 68.

ولذا فإنّ عمر فرّوخ يرفض هذا الحكم على المرأة بشكلٍ مطلق:

«نرى ممّا تقدّم أنّ الإمام عليّا قد ظلم المرأة وحمل عليها حملةً شديدة، ولكنّنا في الوقت نفسه نرى سبب ذلك واضحاً بيّناً؛ ولكن العجيب أنّه لم يرَ فيها خيرا ألبتة، ولا ذكرها بحسنةٍ ولا أشار إليها بمعروف. وعلى هذا تُحمل آراء نهج البلاغة على أنّها رأيٌ سياسيٌّ شخصيٌّ، لا رأيٌ اجتماعيٌّ عام تُبنى عليه الأحكام التي تُعرف بها المنزلة الحقيقيّة للمرأة وفي تاريخ الفكر الإنسانيّ»[1].

ج ـ التوجيه والتأويل

اتّجهت جماعةٌ لتأويل هذا الكلام وتوجيهه. فهؤلاء لم يكن أمامهم مفرّ من التسليم الظاهريّ بنسبة هذا الكلام إلى **الإمام عليّ** (ع) من جهة، مع أنّهم من جهةٍ أُخرى يرون الإمام (ع) في مقام أعلى من أن يصدر منه حكمٌ ظالمٌ سواء كان بحقّ المرأة أم الرجل. ولذا اتّجهوا لتأويل وتوجيه هذه الكلمات. وهذه التأويلات والتوجيهات ليست على مستوى واحد من الإتقان والدقّة. فقد يتعرّض هؤلاء أحياناً للظروف التاريخيّة، وأُخرى يجعلون ذلك مقابل امرأة هي عائشة، أو يجعلونه خاضعاً لتأثير التفكير الجاهلي وغير الدينيّ.

ونتعرّض هنا لهذه التوجيهات بشكل موجز:

ألف ـ يعتقد جماعةٌ أنّ هذا الكلام جرى على لسان الإمام (ع) لقيام امرأة وهي عائشة بمعارضة حكمه وخلافته. وبعبارة أخرى: هذا الكلام هو صدًى لحركة اجتماعيّة قامت لتستمدّ عزمها من امرأة هي عائشة:

---

(1) تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، عمر فروخ، ص 192.

«إنّ بعض ما ورد في نهج البلاغة حول المرأة راجعٌ بحسب الظاهر إلى ما جرى في معركة الجمل... فالرواية الواردة في نهج البلاغة ليست بنحو القضية الحقيقيّة، بل هي نظير القضيّة الشخصيّة بنحوٍ ما أو القضيّة الخارجيّة. وأساس هذه القضيّة أنّ عائشة هي التي قامت بهذه الحرب. ويعتقد أهلُ السنّة أنّها هي التي قامت بمعركة الجمل وهي السبب المحرّك لها»[1].

وهذا الكلام ورد بعباراتٍ مختلفة في كلام عمر فرّوخ؛ مع اختلاف يرجع إلى أنّه يرى أنّ هذا الحكم فيه ظلمٌ وتجنٍّ.

وذكر بعضهم في ردّه على هذا التوجيه بأنّه لو صحّ تفسير رأي الإمام في المرأة بكراهيّة **عائشة**، لوجب أن يكون رأيه في الرجل تماماً كرأيه في المرأة؛ لأنّ **طلحة والزبير** ومعاوية **وابن العاص** ومن لفّ لفّهم فعلوا ما فعلت عائشة وزيادة[2].

ب ـ ذهب جماعةٌ إلى أنّ هذا الكلام يختصّ بحقبةٍ زمانيّةٍ محدّدة؛ فالمُراد من المرأة في هذا الكلام المرأة التي لم تنلْ من التعليم والتربية ما ناله الرجل، وإلّا فإنّ المرأة لا تقلّ عن الرجل في المجالات العلميّة والاجتماعيّة. وذكر الأستاذ **عباس علي عميد زنجاني** ذلك فقال:

«إنّ ما ورد في نهج البلاغة عن موضوع المرأة ومكانتها يصل من خلال الاستقصاء الصحيح إلى ثلاثة عشر أو أربعة عشر مورداً. وفي هذه الموارد كافّة ثمّة ظروفٌ تاريخيّة خاصّة لا بدّ من ملاحظة هذه الظروف، ولكن للأسف فإنّ بعضهم لم يلحظْ هذه الظروف وغفلَ عنها. وبعبارة أُخرى: إنّ ما أراه في ما يتعلّق بالقضايا الواردة

---

(1) جوادي آملي، عبد الله، زن در آينه جلال وجمال، ص 370 ـ 369.

(2) مغنية، محمد جواد، في ظلال نهج البلاغة، ج 1، ص 374.

في موضوع المرأة ومكانتها في نهج البلاغة هو بنحو القضايا الخارجيّة، وليس بنحو القضايا الطبيعيّة أو الحقيقيّة؛ ولا ارتباط لها بمسألة طبيعة المرأة، ولا بإصدار حكمٍ كليّ على كلّ امرأة في هذا العالم. فهو كلامٌ يتناول المرأة الموجودة في المجتمع بكلّ ما تحمله من نقص وقصور. فما انصبّ نقضُ الإمام عليه هو المرأة الموجودة في المجتمع، وكلّ امرأة تحمل تلك الصفات والخصائص في المجتمع. ولو أردنا ملاحظة طبيعة المرأة فإنّ للقرآن بياناً واضحاً في هذا المجال، وعليه فغاية ما يُمكن أن يقع فيه بعضُهم هنا هو الغفلة عن بعض الظروف التاريخيّة»[1].

ج ـ ذهب جماعةٌ إلى أنّ الموقف الصحيح تجاه هذه المرويّات هو أخذُ بعض الأمور بعين الاعتبار وهي:

1 ـ احتمال التحريف؛

2 ـ الانسجام مع روح الإسلام؛

3 ـ التأويل. وصاحب هذه النظرية يقول:

«**نهج البلاغة هو عبارة عن مجموعة قام بمهمّة جمعها أحدُ كبار علمائنا وهو السيّد الرضيّ بعد ما يقرب من قرنين من الزمان الذي عاش فيه أمير المؤمنين (ع). وعليه لا يُمكننا أنْ نشهد على أنّ كلّ ما ورد فيه من كلمات في الخطب والكتب والحكم كان دون تحريف أو تصرّف. وهذه الكلمات لا تخرج عن هذه القاعدة المذكورة؛ أي إنّ ما يرد في نهج البلاغة من مضامين لا بدّ وأن يتمّ إرجاعه إلى روح الإسلام. وهي عبارة عن مُحكمات القرآن، ولو وقع التعارض بين كلامٍ ما وبين مُحكمات القرآن، فإنّ ما يكون محلًا للنظر هو ما**

(1) يادنامه دومين هزاره نهج البلاغة، ص 77 ـ 76.

ورد في نهج البلاغة.. وهذا يشكّل قرينة على أنّه على فرض صدور هذه الروايات عن الأمير (ع) فليس المراد منه ظاهر عباراته»[1].

قواعد التفسير الصحيح

سوف نسعى في هذه السطور لتحديد بعض القواعد التي تشكّل أساساً للبحث في هذه المرويّات، وإن كان ذلك بنحو موجز؛ ولكنّنا قبل ذلك لا بدّ لنا من التذكير بمجموعة من الأمور:

الأول: إنّ المستفاد من هذه المرويّات، ليس هو من الآراء التي اختصّ بها **الإمام عليّ** (ع) عن موضوع المرأة، بل إنّ بعض هذه الأحكام والصفات نلحظ أنّها وردت في القرآن الكريم أيضاً. كما نجد أنّ بعضاً منها ورد في أحاديث **رسول الله**، وبعضاً آخر في أحاديث سائر أئمّة الدين؛ ففي مسألة عدم تساوي شهادة المرأة مع شهادة المرأة يقول تعالى:

﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ ۚ﴾[2].

وفي موضوع عدم التساوي في الإرث ورد قوله تعالى:

﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾[3].

كما ورد في بعض الروايات عن **النبيّ** (ص) وبطرق مختلفة الحديث عن نقصان عقل المرأة:

---

(1) گلستان قرآن، الرقم 4، ص 19.

(2) سورة البقرة، الآية: 282.

(3) سورة النساء، الآية: 11.

(مرّ رسول الله (ص) على نسوةٍ فوقف عليهنّ، ثم قال: يا معاشر النساء ما رأيت نواقصَ عقولٍ ودين أذهب بعقول ذوي الألباب منكنّ)[1].

وقد وردت الكثير من الروايات بهذا المضمون عن **رسول الله** (ص)؛ وذلك في المصادر الروائيّة الشيعيّة والسنيّة[2]. كما ورد بعض المرويّات في المنع عن مشورة النساء عن **رسول الله** (ص) وعن **الإمام الصادق** (ع) ونموذج ذلك:

(كان رسول الله (ص) إذا أراد الحرب دعا نساءه فاستشارهنّ ثم خالفهنّ)[3].

وعن الإمام الصادق (ع):

(إيّاكم ومشاورة النساء فإنّ فيهنّ الضعف والوهن والعجز)[4].

ولعلّ السبب في كون كلمات **أمير المؤمنين** (ع) هي المنشأ في الإشكال يتمثّل من جهةٍ في أنّ كتاب نهج البلاغة هو من الكُتب التي يَرجع إليها أهلُ العلم، وكذلك أصحاب النهضات الاجتماعيّة

---

(1) وسائل الشيعة، ج 14، ص 11، ح 3؛ كتاب من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 39، ح 4375.

(2) راجع، وسائل الشيعة، ج 14، ص 11، ح1؛ بحار الأنوار، ج 100، ص 259، ح 11؛ مكارم الأخلاق، ص 201؛ سنن ابن ماجة، ج 2، ص 4003؛ سنن الدرامي، ج 1، ص 237؛ كنز العمال، ج 16، ص 395؛ ح 45080 وص 394 ح 45075 وص 386 ح 45028 وص 287، ح 44509؛ الأصفهاني، أبو نعيم، حِلية الأولياء، ج 9، ص 138؛ صحيح البخاري، ج 1، ص 83؛ مسند أحمد بن حنبل، ج 2، ص 374 ـ 373؛ الدينوري، ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 4، ص 110.

(3) وسائل الشيعة، ج 14، ص 129، ح 4.

(4) وسائل الشيعة، ج 14، ص 131، ح 2.

مع جمع الكثير من هذه المضامين في هذا الكتاب. ومن جهةٍ أُخرى في أنّ الصورة الواضحة لشخصيّة **الإمام عليّ** (ع) في نهج البلاغة هي التأكيد على الكرامة الإنسانيّة، العدالة والقيم العليا، ولذا كان صدور مثل هذا الكلام منه محلًا للعجب. وعلى أيّ حالٍ، فإنّ الصحيح هو أن يُثار الموضوع في مجال أوسع ويتمّ التأمل فيه بنحو أشمل.

الثاني: إنّ سيرة **أمير المؤمنين** (ع) وسائر أئمّة (ع) الدين لا يظهر منها أيّ نوع من الإنقاص أو الذمّ للمرأة؛ سواء على مستوى المكانة الإنسانيّة أم الموقع الاجتماعيّ وسائر ما يرتبط بالحياة البشريّة.

ونستعرض هنا نماذج من سيرة **الإمام عليّ** (ع):

1 ـ عندما دنا **خليد بن كأس** من خراسان بلغه أنّ أهل نيسابور خلعوا يداً من طاعة، وأنّه قدِمت عليهم بنتٌ لكسرى من كابُل، فمالوا معها، فقاتلهم خليد، فهزمهم، وأخذَ ابنة كِسرى بأمانٍ، وبعثَ بها إلى **عليّ**. فلما أُدخلت عليه، قال لها: (أتحبيّن أن أزوّجك من ابني هذا؟) يعني **الحسن**، قالت: (لا أتزوج أحداً على رأسه أحد، فإنْ أنت أحببت رضيت بك)، قال: (إنّي شيخٌ، وابني هذا من فضله كذا وكذا)، قالت: (قد أعطيتك الجملة). فقام رجلٌ من عظماء دهاقين العراق، يسمّى **نرسى**، فقال: (يا أمير المؤمنين، قد بلغك أنّي من سنخ المملكة، وأنا قرابتها، فزوّجنيها) فقال: (هي أملك بنفسها)، ثمّ قال لها: (انطلقي حيث شئْت، وانكحي من أحببْت، لا بأس عليك)[1].

---

(1) الأخبار الطوال، ص 144.

2 ـ عن **الإمام الباقر** (ع): رجع عليٌّ إلى داره في وقت القيظ فإذا امرأةٌ قائمةٌ تقول: إنّ زوجي ظلمني وأخافني وتعدّى عليّ وحلف ليضربني، فقال (ع) : يا أمَة الله اصبري حتى يبردَ النهار ثمّ أذهبُ معك ـ إن شاء الله ـ ، فقالت: يشتدُّ غضبُه وحردُه عليّ؛ فطأطأ رأسه ثم رفعه وهو يقول: لا والله، أو يُؤخذ للمظلوم حقّه غير متعتعٍ أين منزلك؟ فمضى إلى بابه فوقف على بابه فقال: السلام عليكم، فخرج شابٌّ فقال عليّ: يا عبد الله! اتقِ الله فإنّك قد أخفتها وأخرجتها، فقال الفتى : وما أنت وذاك! والله لأحرقنّها لكلامك. فقال أمير المؤمنين: آمرك بالمعروف وأنهاك عن المنكر تستقبلني بالمنكر وتنكر المعروف؟! قال: فأقبل الناس من الطُرقِ يقولون: سلامٌ عليكم يا أمير المؤمنين. فسقطَ الرجلُ في يديه فقال: يا أمير المؤمنين أقلْني عثرتي فوالله لأكوننّ لها أرضا تطأني[1].

3 ـ في معركة الجمل، كتبت **أمّ الفضل بنت الحارث**، عن تحرك **عائشة** و**طلحة** و**الزبير** من مكّة إلى البصرة في رسالة بعثت بها إلى **أمير المؤمنين** (ع)[2].

وأمّا **أمُّ البرّاء** فقد كانت تحثّ الجيش في معركة صفّين على القتال تحت راية **الإمام عليّ** (ع) من خلال إنشادها الشعر[3].

---

(1) ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، ج2، ص 106.

(2) ابن أعثم، الفتوح، ج 2، ص 456؛ الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، ج 4، ص 451.

(3) ابن طيفور، بلاغات النساء، ص 75؛ الأمين العاملي، أعيان الشيعة، ج 3، ص 475.

وأمّا **أمُّ الخير** فإنّها خطبت في الناس بعد شهادةِ **عمّار بن ياسر** خطاباً حماسيًّا[1].

وأمّا **أمُّ سنان** فقد كانت تدعو الناس إلى نُصرَة **عليّ**، وأنّه الخليفة من بعد **النبيّ**[2].

وقامت **بكارة الهلاليّة** في تلك المعركة بالثناء على أنصار **عليّ** (ع) وذمّ بني أميّة[3].

وكذلك شاركت **الزرقاء بنت عدي** قبيلتها في الحضور في معركة صفّين، وخطبت في أنصار **عليّ** خطبةً حماسيّة تشجّعهم فيها[4].

كما تعرّضت المصادر التاريخيّة لشعر **سودة**[5]، **وخطاب عكرشة**[6].

ويدلّنا هذا كلّه على الحضور الاجتماعيّ الذي كان لدى المرأة في مدّة خلافة **الإمام عليّ** (ع).

4 ـ كان للمرأة حضورها في أربعة وعشرين مورداً في قضاء **الإمام عليّ** (ع)، لجهة كونها شاكيَةً أو مُتّهمَةً[7]، ولم يصدر من حكمٍ على المرأة في أيّ من هذه الموارد اعتماداً على أنّها

---

(1) ابن عبد ربه، العِقد الفريد، ج 1، ص 453؛ أعيان الشيعة، ج 3، ص 476.

(2) أعيان الشيعة، ج 3، ص 479.

(3) بلاغات النساء، ص 34.

(4) العقد الفريد، ج 1، ص 347.

(5) المصدر نفسه، ص 44.

(6) المصدر نفسه، ص 351.

(7) محمدي ريشهري، محمد، موسوعة الإمام عليّ بن أبي طالب، ج 11، ح 5779 ـ 5778، 5769، 5767، 5758 ـ 5753، 5750، 5747، 5744، 5740 ـ 5733 ـ 5732، 5730 ـ 5729.

ناقصةُ الإيمان أو العقل أو سائر الصفات السلبيّة. وهذا يُشكّل أساساً ومعياراً لمعرفة رأي **الإمام عليّ** (ع) في المرأة.

الثالث: إنّه وبقطع النظر عن التقييم السنديّ للروايات والبحث عن صحّتها وضعفها، فإنّ ما يخطُر في الذهن فيما يرجع إلى نسبة بعضها إلى **الإمام عليّ** (ع) هو توقّفها على الكثير من الشواهد التاريخيّة؛ ولا تصحّ الغفلة عنها.

الفرضيّة القابلة للبحث

الأول: إنّ عداوة بني أميّة لأهل بيت رسول الله ((ص) وسلّم) لا تخفى على أحد. فإنّ كافّة الحوادث المريرة التي أحاطت بآل **رسول الله** ((ص) وسلّم) بعد وفاته تجدُ فيها يداً واضحةً لبني أميّة لا سيّما معاوية، فالمشاكل التي قامت في فترة خلافة **الإمام عليّ** (ع) وشهادته وشهادة **الإمام الحسن والإمام الحسين** (ع) كانت كلّها بتخطيطٍ من معاوية.

الثاني: إنّ ممّا دسّه بنو أميّة وخطّطوا له مسألة وضع الحديث لأجل الإساءة إلى آل الرسول أو كتمان فضائلهم؛ وقد ذكر ذلك الكثير من المحدّثين والمؤرّخين، ونكتفي هنا بذكر شاهد على ذلك:

يقول **ابن كثير**:

كتب معاوية إلى عليّ: يا أبا الحسن إنّ لي فضائل كثيرة، وكان أبي سيّداً في الجاهليّة، وصرت ملِكاً في الإسلام، وأنا صهر **رسول الله** (ص)، وخال المؤمنين، وكاتب الوحي.

فقال علي: أبالفضائل يفخر عليّ ابن آكلة الأكباد؟ ثم قال:

اكتب يا غلام:

محمّد النبيّ أخي وصهري وحمزة سيّد الشهداء عمّي

وجعفر الذي يُمسي ويُضحي — يطيرُ مع الملائكة ابن أميّ
وبنت محمد سكني وعرسي — مسوطٌ لحمها بدمي ولحمي
وسبطا أحمد ولداي منها — فأيّكم له سهم كسهمي
سبقتكم إلى الإسلام طرًا — صغيرًا ما بلغت أوان حلمي

قال فقال معاوية: أخفوا هذا الكتاب لا يقرأه أهل الشام فيميلون إلى ابن أبي طالب.

وذكر **ابن أبي الحديد**:

«**ولّى عليهم الحَجَّاج بن يوسف فتقرّب إليه أهلُ النُّسك والصلاح والدّين ببُغضِ عليّ وموالاة أعدائه وموالاة من يدّعي من الناس أنّهم أيضاً أعداؤه؛ فأكثروا في الرواية في فضلهم وسوابقهم ومناقبهم وأكثروا من الغضّ من عليّ (ع) وعيبه والطعن فيه**»[1].

ونقلَ عن **الإمام الباقر** (ع) الحديث عن الظُّلم الذي لقيه أهل البيت (ع) من قريش، وقال:

(**ورووا عنّا ما لم نقله وما لم نفعله، ليبغّضونا إلى الناس، وكان عِظَمُ ذلك وكِبَره زمن معاوية بعد موت الحسن**)[2].

الثالث: كما ورد في كُتب التاريخ، عن كثيرٍ من النسوة ممّنْ دخلْنَ على **معاوية** بعد شهادة **الإمام عليّ** (ع)، ولمّا سألهنّ عن **عليّ** (ع) كِلْنَ له المديح والثناء بتعابير جرَت على لسانهنّ:

لسانُ نُطْق وقولُ صِدّق[3].

أحببتُ عليّا على عدله في الرعيّة وقسمْه بالسويّة[4].

---

(1) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج 11، ص 46.

(2) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 11، ص 43.

(3) العِقد الفريد، ج 1، ص 339.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 77 ـ 78.

صلّى الإله على جسم تضمّنه   قبر فأصبح فيه العدل مدفوناً[1]

الرابع: لقد عمِدَ **معاوية** وبنو أمية لهدم شخصيّة **الإمام عليّ** (ع) في نفوس النساء بجعل روايات تحمل مضامين فيها تحقيرٌ للمرأة، ليتمكّنوا بذلك من جعل نصف المجتمع يُسيء النظر إلى **عليّ** (ع).

والشواهد الأوليّة على هذه الفرضيّة هي عبارة عن:

ألف ـ **السيرة العمليّة** والسلوك المرويّ عن الإمام (ع) والذي يدلّ على أنّه لم يكن يحمل تلك العقيدة وتلك المنقصة في حقّ المرأة.

ب ـ إنّ من كانت من النساء من أصحاب الفضيلة والكمال، لم ترَ في العهود السابقة من كلام الإمام (ع) ما يكون موجباً لتوهينها، ولم ينظرْنَ إلى **عليّ** (ع) نظرةَ من كان ينظرُ باحتقارٍ إلى المرأة. ولو أنّ هذه الروايات صدرت عن الإمام (ع) لم تكن صورةُ **عليّ** في أذهانهنّ كذلك.

ج ـ إنّ كتاب الله وسنّة نبيه وسائر الأئمّة (ع) تخلو من هذه التعابير القاسية، بل تحملُ مضموناً فيه تأكيد على كرامة المرأة.

د ـ كتبَ **معاوية** إلى **عبد الرحمن بن شبل** أن علّم الناس ما سمعت من **رسول الله** (ص)؛ فجمعهم فقال:

(إنّي سمعت رسول الله (ص) يقول: إنّ الفسّاق هم أهلُ النار. قالوا: يا رسول الله ومن الفسّاق؟ قال: النساء)[2].

إنّ من الغريب أن يكتب معاوية رسالة وأن يقرأ على الناس هذا الحديث فقط.

---

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 44.

(2) **أحمد بن حنبل**، المسند، ج 3، ص 444و 428.

2 ـ دراسة حول روايات نقصان عقل المرأة

وردت بعضُ الروايات في بعض المصادر الروائيّة كنهج البلاغة وغيره بمضمون يدلُّ على أنّ المرأة ناقصة العقل، وقد شغلت هذه الروايات العلماء والباحثين لسنوات متمادية، وقد تعدّدت النظريّات في تحليل المُراد منها.

وقد قام أحد الإخوة الأعزاء في مقالةٍ له بالتصدّي للدفاع عن هذه الروايات. وقد عدّد بداية الشُّبهات المُثارة حول هذه الروايات، ثم عالجها من خلال تقديم أجوبة عنها:

1 ـ إنّ الرواية الواردة في نهج البلاغة، وردت لبيان قضيّة خارجيّة، والذمّ الوارد فيها يتناول مرحلة محدّدة.

2 ـ إنّ الروايات التي وردت بنُقصان عقل المرأة تُخالف القرآن؛ لأنّ القرآن يبيّن أنّ سبب عدم تساوي الرجل والمرأة في الشهادة هو في (النسيان) الذي تقع فيه المرأة، وليس في (النُّقصان) في عقلها.

3 ـ إنّ مضمون هذه الروايات مخالفٌ للعقل.

4 ـ إنّ المُراد من النُقصان العقليّ (كما أشارت إليه بعض الروايات) ليس هو الإشارة إلى وجود اختلاف ماهويّ بين الرجل والمرأة؛ بل هذا النُّقصان يخضعُ للظروف الخارجيّة المُحيطة.

5 ـ إنّ هذه الروايات وضعَها بعض أعداء **فاطمة بنت محمّد** (ع).

ولكنّ الكاتب المذكور بعد نقلِه للأسانيد المتعدّدة التي وردت بها الروايات، ونقلِ رأي المفسّرين (لا سيّما العلّامة **الطباطبائيّ**)، يرى بُطلان هذه الشُّبهات المُثارة، وأنّ سند الروايات ودلالتها أمران مسلّمان، وأنّ مضمون هذه الروايات صحيحٌ لا إشكال فيه قائلًا في ختام كلامه:

«في الختام، يُمكننا أن نصلَ إلى نتيجة وهي أنّ زيادة العقل في الرجل إلى جانب زيادة العاطفة في المرأة أمرٌ واضحٌ جداً. وحكمة الله في الخِلقة أوجبَت أنْ يكون هذا الاختلاف بينهما، وهذا ما تؤيّده الروايات وكلماتُ أعلامِ الدين»[1].

ويُرجِع المنشأ في التعامل الخاطئ مع هذه الروايات لدى بعض الباحثين إلى الخطإ في المنهج والأصول المُتّبعة في معالجتها.

والاتّجاهات المُتَّبعة في هذه الروايات على النحو التالي:

1 ـ إغفالُ البحث عن هذه الروايات في مُختلف المجالات العلميّة.

2 ـ التجاهلُ المطلق لها، وللآراء المتعلّقة بها.

3 ـ فرضُ تفسيرٍ محدّدٍ على الروايات.

4 ـ النظرة **الأُحاديّة**، الجزئيّة والتجزيئيّة للروايات.

5 ـ الرفضُ المباشر للروايات.

الأمر الأول: إنّ الأصول التي ذكرها وإنْ كانت أصولًا صحيحة ويُمكن الدفاع عنها؛ ولكن ما يظهر لنا هو أنّ بعض أنواع الدفاع تُؤدّي أيضاً إلى ترك العمل بهذه الأصول؛ وذلك لأنّه يُؤدّي إلى القبول بمطلق الروايات، وفرض النظريّات والأفكار التي يعيشها المسلمون على الروايات، وكذلك النظرة الجزئيّة والتجزيئيّة للحديث. ولا يعود للرواية معناها إلى جانب سائر الروايات (وضمن الأصول المسلّمة في الشريعة). ولذا كما يُمكننا القول بأنّ الرفض المباشر للروايات هو من الآفات، فكذلك من الآفات الأخرى التسليم المُباشر للرواية.

---

(1) علوم حديث، فارسي، العدد 3، ص 154.

الثاني: إذا كانت الروايات تتناول المسائل الاعتقاديّة أو ما يرتبط بمعرفة الإنسان، فلا بدّ وأن تصل الرواية سنداً ودلالة إلى حدّ يكون موجباً للقطع والاطمئنان؛ وإلّا فلا بدّ من غضّ النظر عن الحديث وعدم نسبة الرأي المُعتمِد على هذه الرواية إلى الدّين.

ويؤكّد علماء الأصول والفقهاء والمفسّرون على أنّ مجرّدَ صحّة سند الرواية أو ظهور دلالتها لا يُمكّننا من الوصول إلى نتائجَ منها.

نعم، كثْرةُ النقل وتعدّده وتعدّد الأسانيد، يُمكنه أن يكون مورِثاً للقطع به؛ ولكن قطعيّة الدلالة تتوقّف على شواهدَ وقرائنَ تتجاوز مجرّد الظهور.

كما أنّ فهم علماء الدين قد يشكّل شاهداً وقرينة على الدلالة؛ هذا إن لم نجد شاهداً على خلافه؛ وإلّا فلا بدّ من الحكم بخطإ هذا الفهم. ألم يعتقد الفقهاء ولقرونٍ متمادية بكون ماء البئر قليلًا (على الرغم من وجود صحيحة **إسماعيل بن بزيع** في الكتب الروائيّة)؟! ألم يُذكَر أنّ من جاء بعد **الشيخ الطوسيّ** من مجتهدين (ونظراً لهيمنة عظمة **الشيخ الطوسيّ** عليهم) لم يكونوا سوى مقلّدين للشيخ؟! وغير ذلك.

وهنا نذكر بعض ما يشهد لما ذكرناه:

يرى آية الله **النائيني** أنّه:

«لا عبرة بالظنّ في باب أصول العقائد فإنّه لا بدّ فيها من تحصيل العلم، وفي الموارد التي انسدّ فيها باب العلم يُمكن الالتزام وعقد القلبِ بها على سبيل الإجمال بمعنى أنّه يلتزم بالواقعيّات على ما هي عليه»[1].

---

(1) فوائد الأصول، الكاظمي، (تقريرا لأبحاث النائينيّ)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم 1404، ج3، ص 324.

ولآية الله **الخوئي** كلامٌ مفصّل وهذا مختصره:

الظن المتعلّق بالأصول الاعتقاديّة فيما يجب معرفته، لا يكون حُجّة؛ سواء فيما يجب معرفته عقلًا أم شرعاً. نعم، لا مانع من الاعتماد على الظنّ المُعتبر في عقد القلب والانقياد. وأمّا في الأمور التكوينيّة والقضايا التاريخيّة فالظنّ المُطلق ليس حجّة، وأمّا الظنّ الخاصّ فهو حجّة بالنسبة للإخبار عن المتعلّق، نعم، هذا على مسلك جعل الطريقيّة، وأمّا على مسلك جعل المنجزيّة، فهذا المقدار أيضاً غير جائز(1).

وحاصل الكلام أنّه لا يثبُت بخبر الواحد المُعتبر شيءٌ من الأصول الاعتقاديّة والقضايا التاريخيّة والأمور التكوينيّة. بل غاية ما يُمكن هو عقدُ القلب في الأصول الاعتقاديّة طبقاً للخبر، أو الإخبار في الأمور التكوينيّة والقضايا التاريخيّة، ولا يحصل به العلم بالواقع.

وقال العلامة **الطباطبائيّ** في تفسيره الميزان:

«والذي استقرّ عليه النظرُ اليوم في المسألة أنّ الخبر إنْ كان متواتراً أو محفوفاً بقرينةٍ قطعيةٍ فلا ريب في حجّيتها، وأمّا غير ذلك فلا حجّية فيه إلا الأخبار الواردة في الأحكام الشرعيّة الفرعيّة إذا كان الخبر موثوق الصدور بالظن النوعيّ فإنّ لها حجّية. وذلك أنّ الحجّية الشرعيّة من الاعتبارات العقلائيّة فتتبُّع وجود أثرٍ شرعي في المورد يقبل الجعل والاعتبار الشرعيّ، والقضايا التاريخيّة والأمور الاعتقاديّة لا معنى لجعل الحجّية فيها لعدم أثرٍ شرعيّ، ولا معنى لحُكم الشارع بكون غير العلم علماً وتعبيد الناس بذلك،

(1) مصباح الأصول، البهسودي، (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي)، مكتبة الداوري، قم، 1408، ج2، ص235 ـ 239.

والموضوعات الخارجيّة وإن أمكن أنْ يتحقق فيها أثرٌ شرعيّ إلّا أنّ آثارها جزئيّة والجعل الشرعيّ لا ينال إلّا الكليّات)[1].

وقد نبّه على ذلك العلّامة **الطباطبائيّ** في موارد متعدّدة من تفسيره العظيم الميزان، أو في تعليقته على بحار الأنوار[2].

واعتبر آية الله الميرزا **جواد الطهراني** أنه:

«لا بدّ من الاعتماد في الأصول الاعتقاديّة على مستندٍ علميّ ـ سواء من جهة العلم بالصدور أو العلم بالدلالة ـ . ولا يصحّ الاعتماد في الأمر الاعتقاديّ على خبر الواحد غير معلوم الصدور أو تأويلِ المُتشابهات طبقاً للرأي الشخصيّ أو الميل كذلك ودون إرجاع ذلك إلى المُحكمات، والإخبار القطعيّ عن الواقع.

ولا بدّ من ردّ وتكذيب أيّ حديثٍ يُخالف محكمات القرآن الكريم، أو الأحاديث المتواترة القطعيّة الدلالة أو يكون على خلاف العقل الفطري السليم. ولو أنّ حديثاً لم يكن فيه هذا النحو من المخالفة (التي تكون موجبة لردّه وتكذيبه) ولم يكن أيضاً معلوم الصدور ومعلوم الدلالة (حتّى يتعيّن الأخذ به والالتزام بمفاده) فلا بدّ من جعله في دائرة الإجمال والاحتمال، وبعبارة أُخرى: لا بدّ من التوقّف فيه، وبعبارةٍ ثالثةٍ: لا بدّ في مثل هذا الحديث المنسوب إلى أهل البيت من إيكال أمر علمه إلى أهل البيت. كما نُشاهد في كتب الأحاديث الآلاف من الروايات في مختلف الموضوعات ممّا

---

(1) الميزان، الطباطبائيّ، مؤسسة الأعلميّ، بيروت، 1403هـ ، 1983م، ج 10، ص 351.

(2) راجع الميزان: ج1، ص296، ج6 ص 57، ج 8، ص 62، 66، 141، 261؛ ج9، ص211 ـ 212؛ ج10، ص349، ج13، ص353؛ ج14، ص25، 133، 205 ـ 207؛ ج17، ص174.

هي من هذا القبيل، فلا يصحّ ردّها وتكذيبها ولا الالتزام بظاهرها تعبّداً، كما لا ينبغي تأويلها وتوجيهها بما لا تحتمله من خلال حملها على رأي ونظر فردٍ أو جماعةٍ من الأكابر والعلماء.

ففي كلّ مورد يكون ظاهرُ الكلام مخالفاً للضروريّات والمسلّمات العقليّة الفطريّة السليمة، يكشف ذلك عن عدم كون هذا الظاهر مُراداً، أو عن عدم صدوره رأساً. إلّا أن يكون معلوم الصدور فلا بدّ من التصرّف بمعناه الظاهر»[1].

وهذا الأمر يجري في موردَيّ السند والدلالة معاً؛ أي إنّ الدلالة التي يتمّ القبول بها هي تلك التي تكون نصّاً لا احتمال لخلافه أو خطئه.

وانطلاقاً من هذا، لا بدّ من التعامل مع الروايات التي وردت بتحديد صفات المرأة وخصالها، وكيفية خِلْقتها، نُقصان عقلها وغير ذلك بهذا المعيار؛ أي إنّما ينبغي الاعتماد على هذه الأحاديث أو الآيات القرآنية في تحديد حقيقة الإنسان وحقيقة المرأة متى كان سند الحديث قطعيًّا، ومتى كانت دلالة الحديث والقرآن نصّاً لا يقبل الشكّ والترديد. ولا يُمكننا أن ننسب إلى الدّين موقفاً يرتبط بذلك تمسّكاً بأيّ خبرٍ صحيحٍ أو أيّ ظهور؛ لأنّه لا تعبّد من الشارع في هذه الأمور ولا من العُقَلاء.

وكمثالٍ على ذلك: لو أنّ شخصاً على درجة عالية من الإيمان والصدق (أي كان منزّه اللسان عن أيّ كذبٍ، وكان بحسب اصطلاح علماء الرجال ضبْطاً وثِقةً)، قام بحلّ مسألة رياضيّة، ووصف حلّه لها بأنّه هو الحلّ الصحيح، فلا يُقبل قوله بذلك ولا يُوجب القطع؛

---

(1) عارف وصوفي جه ميكويند، آية الله الميرزا جواد الطهراني، بنياد بعثت، ص 254 ـ 255.

بل لا بدّ من ملاحظة ذلك الحل لأجل التسليم بكونه صحيحاً؛ وأمّا لو أنّ نفس هذا الشخص أخبرنا عن أمرٍ يرتبط بحياتنا اليومية لقبلنا به بلا إشكال.

والسرّ في ذلك هو أنّه في الحالة الأولى نحن نبحث عن الواقع ولا تعبّدَ فيه من قِبَل الشرع ولا من قِبَل العقلاء. بل العقلاء يتعبّدون بالاعتبار في الأمور الاعتباريّة والحياتيّة وكذلك الحال في الشرع. فلا بدّ في مثل هذه الروايات من أنْ تكون متواترةً وأن تكون نصّاً في الدلالة، أو التمسُّك بالقرائن الموجبة لليقين بالصدور أو الدلالة، ليكون الاعتماد عليها مُمكناً.

نعم، هذا لا يعني رفضُ وردّ كلّ خبرٍ غير متواتر والحكم عليه بالوضع والكذب؛ بل هذا غير صحيحٍ أيضاً. فالروايات غير المتواترة والتي لا تكون نصًّا لا يصحّ ردّها ما لم تقُم على خلاف الدليل العقليّ القطعيّ؛ كما لا يُمكننا أيضاً أن نعتمد على مثل هذه الروايات لتحديد موقف الدين ورأيه في أمرٍ ما. ومتابعة ذلك لا تعني عدم الاهتمام بالرواية والحديث، بل هي دليلُ اتّباع ما حدّده الشارع.

الثالث: كان من الأجدر بالباحث أنْ يُحدّد بدايةً المراد من العقل، لكي يتمكّن بذلك من تحرير محل النزاع وبيان نقطة الاختلاف؛ لأنّ العقل ورد في الروايات بمعانٍ عديدة وذكر ذلك أيضاً المحدّثون.

قال **الحرّ العامليّ**:

«العقل يُطلق في كلام العلماء والحكماء على معانٍ كثيرةٍ، وبالتتبُّع يُعلم أنّه يُطلق في الأحاديث على ثلاثة معانٍ: أحدها: قوّة إدراك الخير والشرّ والتمييز بينهما ومعرفة أسباب الأمور ونحو ذلك، وهذا هو مناط التكليف، وثانيها: حالةٌ ومَلَكةٌ تدعو إلى اختيار الخير

والمنافع واجتناب الشرّ والمضارّ، وثالثها: التعقّل بمعنى العلم، ولذا يُقابل بالجهل لا بالجنون، وأحاديث هذا الباب وغيره أكثرها محمولٌ على المعنى الثاني والثالث»[1].

وللعلّامة **المجلسي** كلامٌ قريبٌ من هذا إذ يقول:

«إنّ الأخبارَ الواردة في هذه الأبواب أكثرُها ظاهرةٌ في المعنيين الأولين [قوّة إدراك الخير والشرّ وملكة في النفس]... والثاني منهما أكثر وأظهر. وبعضُ الأخبار يَحتملُ بعض المعاني الأخرى، وفي بعض الأخبار يُطلق العقلُ على نفس العلم النافع المُورِث للنجاة المُستلزِم لحصول السعادات»[2].

وقال في موضعٍ آخر:

«والذي ظهر لنا من تتبُّع الأخبار المُنتميةِ إلى الأئمّة الأبرار ـ سلامُ الله عليهم ـ هو أنّ الله خلقَ في كلّ شخصٍ من أشخاص المكلّفين قوّةً واستعدادَ إدراك الأمور من المضارّ والمنافع وغيرها، على اختلاف كثيرٍ بينهم فيها، وأقلّ درجاتها مناط التكليف، وبها يتميّز عن المجانين، وباختلاف درجاتها تتفاوت التكاليف، فكلّما كانت هذه القوّة أكملَ كانت التكاليف أشقَّ وأكثرَ، وتكمُل هذه القوّة في كلّ شخصٍ بحسب استعداده بالعلم والعمل، فكلّما سعى في تحصيل ما ينفعه من العلوم الحقّة وعمل بها تقوى تلك القوّة»[3].

ويظهر من الروايات أنّ لفظ العقل ورد بمعانٍ متعدّدة:

---

(1) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج15، ص208.ط آل البيت.

(2) بحار الأنوار، ج1، ص101.

(3) المصدر نفسه، ص 100.

عن عليّ (ع): **«العقلُ عقلان: عقلُ الطبع وعقلُ التجربة: وكلاهما يُؤدّي إلى المنفعة»**[1].

وقد أشارت بعض الروايات إلى العقل الذاتيّ الطبيعيّ، ونُورد هنا نماذجَ من هذه الروايات:

ألف ـ تتحدّث بعض الروايات عن كيفيّة خلق الإنسان، مقايسةً مع كيفيّة خلق الملائكة والبهائم، وقد ورد فيها أنّ الإنسان مركّب من عقلٍ وشهوة. فمتى غلب عقلُه وصلَ إلى مقام الملائكة، بل كان أفضل منها؛ ومتى غلبت شهوتُه، كان في منزلة البهائم ومن هذه الروايات:

(في (العِلَل) عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن الحكم، عن عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع) فقلت: الملائكةُ أفضل أم بنو آدم؟ فقال: قال: أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (ع) إنّ الله ركّبَ في الملائكة عقلًا بلا شهوةٍ، وركّبَ في البهائم شهوةً بلا عقل، وركّبَ في بني آدم كلتيهما، فمن غلب عقلُه شهوتَه فهو خيرٌ من الملائكة، ومن غلب شهوتُه عقلُه فهو شرٌ من البهائم)[2].

والرواية صحيحةُ السند، بيّنة الدلالة، وتتحدّث عن كيفيّة خلق الإنسان، دون أن تفرّق في ذلك بين الرجل والمرأة.

ب ـ ورد في بعض الروايات أنّ الإنسان مركّبٌ من عقلٍ وصورة، وأنّ العقل بمنزلة الروح في الجسد، نحو:

قال عليّ (ع): **(الإنسان عقلٌ وصورةٌ، فمن أخطأه العقل ولزمته**

---

(1) المصدر نفسه، ج 75، ص 6، ح58.

(2) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 15، ص 209، ح 20289.

الصورة لم يكن كاملًا وكان بمنزلة من لا روح فيه)[1].

ج ـ وورد في طائفة أُخرى من الروايات أنّ العقل هو مِلاك إنسانيّة الإنسان:

عن **عليّ** (ع): **(الإنسانُ بعقله)**[2].

د ـ تدلّ طائفة من الروايات على العقل الاكتسابيّ، وقوّة هذا العقل وضعفه أمرٌ يرجع إلى سلوك الإنسان وعمله. ونُورد بعض هذه الروايات كنماذج:

قال **النبيّ** (ص): **(أطعموا نساءكم الحوامل اللِّبَان، فإنّه يزيد في عقلِ الصبيّ)**[3].

قال **عليّ** (ع): **(والعلم يزيدُ العاقل عقلًا)**[4].

وعن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد، عن ابن فضّال، عن ابن بكير، عمّن حدّثه، عن **أبي عبد الله** (ع) قال: **(التّجارة تزيدُ في العقل)**[5].

محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عُمير، عن حماد بن عثمان، عن **أبي عبد الله** (ع) قال: **(ترك التّجارة يُنقص العقل)**[6].

قال **الصدوق**: قال **الصادق** (ع): **(ترك التّجارة مذْهبَةٌ للعقل)**[7].

---

(1) بحار الأنوار، ج 75، ص7، ح59.

(2) الحياة، ج1، ص45، ح6؛ غرر الحكم، ص14.

(3) بحار الأنوار، ج63، ص444؛ ح8؛ مكارم الأخلاق، ص 222.

(4) بحار الأنوار، ج75، ص6، ح57.

(5) المصدر نفسه، ص5، ح1.

(6) المصدر نفسه، ح10.

(7) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج12، ص4، ح9 وص8، ح12.

محمّد بن الحسن، عن الحسن بن علي، عن أسباط بن سالم، بيّاع الزطي، قال: سُئل أبو عبد الله (ع) يوماً وأنا عنده عن معاذ بيّاع الكرابيس، فقيل: ترك التّجارة، فقال (ع): **(من ترك التّجارة ذهب ثُلثا عقله)**[1].

محمد بن يعقوب، عن بعض أصحابنا رفعه عن هشام بن الحكم، عن أبي الحسن **موسى بن جعفر** (ع) - في حديث طويل - قال: **(يا هشام كان أميرُ المؤمنين (ع) يقول: ما عُبِدَ الله بشيء أفضلُ من العقل، وما تمّ عقلُ امرئ حتّى تكون فيه خصالٌ شتّى: الكفر والشرّ منه مأمونان، والرشد والخير منه مأمولان، وفضلُ ماله مبذولٌ، وفضلُ قوله مكفوفٌ نصيبه من الدنيا القوت، لا يشبع من العلم دهره، الذلّ أحبّ إليه مع الله من العزّ مع غيره، والتواضع أحبّ إليه من الشرف، يستكثرُ قليلَ المعروف من غيره، ويستقلُّ كثيرَ المعروف من نفسه، ويرى الناس كلّهم خيراً منه، وإنّه شرّهم في نفسه، وهو تمام الأمر)**[2].

ونتيجة ما تقدّم أنّه وبملاحظة أنّ العقل قد ورد في الروايات تارةً بمعنى «التعقّل» وأُخرى بمعنى «إدراك الخير والشر»، وثالثةً بمعنى «اختيار الخير والشر»، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى ورد في روايات أخرى بمعنى «العقل الطبيعيّ»، الذاتيّ وفي بعضها الآخر بمعنى «العقل الاكتسابيّ» الحاصل من خلال التجربة، بناء لذلك وقبل تحديد معنى واضح للعقل من خلال الرجوع إلى الروايات كيف يمكننا إصدار أحكامٍ في الروايات التي وردت بنُقصان عقل المرأة والدفاع عمّا نحكم بهٍ ونراه؟!

---

(1) المصدر نفسه، ص8، ح10.

(2) وسائل الشيعة، ج15، ص187، ح13.

الرابع: ذكروا في بيانِ ما ورد عن **أمير المؤمنين** (ع) في نهج البلاغة[1]، تأويلاتٍ ومعاني مختلفةً. وقد أشار الباحث في مقالته «دفاع عن الحديث ـ دفاع أز حديث» إلى موردين منها: أحدهما: أنّ هذه الروايات وردت في بيان قضيّة خارجيّة، لذمّ راكبةِ الجمل، والآخر، أنّ المراد من نُقصان العقل هو ما يحصل بسبب الظروف الاجتماعيّة المحيطة (وإلّا فلا فرقَ بين الرجل والمرأة في الطبيعة).

ولكن ثمّة آراءٌ أُخرى في بيان المراد من هذا الحديث، نشير إليها هنا:

1 ـ يرى المحقّق **محمد تقي جعفريّ** أنّ المرأة والرجل متساويان في «العقل العمليّ»، وأن الاختلاف بينهما في «العقل النظريّ». ويعرّف العقل النظريّ بأنه:

«القُدرة على تحديد الأغراض أو الوصول إليها من خلال اختيار الأدوات والوسائل التي قد تُعين على الوصول إلى تلك الأغراض. دون أنْ تضمَن كون تلك الأغراض أموراً واقعيّة أو ذات قيمة»[2].

ويُضيف قائلًا:

«وعليه، فما يفتخر به صنفُ الرجل ويغترّ به، لا قيمة له في نفسه، ولا اعتبار به قبل أن يصل إلى تلك الأمور والقضايا الصحيحة؛ بل لأجل ما تحتلّه من مكانة في شخصيّة الإنسان لجهة الشوق الإنسانيّ لمعرفة الواقع وتطوير شخصيّته، ولذا يقع الشكّ

(1) نهج البلاغة، الخطبة 18: (إن النساء... نواقص العقول)، والكتاب 14: (فإنّهن ضعيفات القوى والأنفس والعقول...).

(2) ترجمة وتفسير نهج البلاغة، محمد تقي جعفري، دفتر نشر فرهنك إسلامي، طهران، 1361، ج11، ص292 ـ 293.

والترديد دائماً فيما يحكم به العقل النظريّ من واقع في الخارج أو تطوير للشخصيّة»[1].

2 ـ ويذكر السيّد **لبيب بيضون** مؤلّف كتاب «تصنيف نهج البلاغة» بأنّ القدرة على التميز بين الخير والشرّ في القضايا الأساسيّة تشمل الناس كافّة، إلّا أنّ تحديد الخير من الشرّ في المسائل الفرعيّة تكون الغلبة فيها لعنصر الذكورة على الأنوثة شيئًا ما. ويرى أنّ الرجل أفضلُ من المرأة في تحديد الأمور الفرعيّة الدقيقة. مضافاً إلى أنّ المرأة بفطرتها موجودٌ عاطفيٌ، واتّباعها في كافّة أمور حياتها للميول الباطنيّة أقوى من اتّباعها للعقل[2].

3 ـ يعتقد بعضهم أنّ المرأة تتساوى مع الرجل في طبيعتها الذاتيّة، ولا يختلف عقلُها عن عقل الرجل لا من ناحية الكيف ولا الكمّ. ولكنّ الخصوصيّات التي في طبْع المرأة كقلّة الصبر والاستقامة، وضعف قدرتها على تحمّل المشاقّ وضعف حافظتها، تقفُ عائقاً أمام بروز هذه القوّة الإلهيّة المودَعة فيها[3].

4 ـ ذكر بعضهم: ينقسم العقل إلى قسمين: أحدهما: «العقلُ الإنسانيّ»، والآخر «العقل الاجتماعيّ»، وتتساوى المرأة مع الرجل في العقل الإنسانيّ، ولكنّ الرجل أفضلُ من المرأة في العقل الاجتماعيّ[4].

---

(1) المصدر نفسه، 298 ـ 299.

(2) زن در نهج البلاغة، علائي رحماني، ص 125؛ نقلا عن تصنيف نهج البلاغة.

(3) علائي رحماني، زن در نهج البلاغة، ص128.

(4) المصدر نفسه، ص120.

5 ـ لا يرى الأستاذ **مصطفويّ** أيّ تفاوت ذاتيّ بين عقل الرجل وعقل المرأة، بل يُؤكّد على البُعد الاكتسابي والتجريبيّ لعقل الرجل ويقول في ذلك:

«لا تحتاج المرأة لتزيد من قوّة عقلها بالمقدار الذي يحتاج إليه الرجل لتلك الزيادة؛ لأنّ دائرة نشاطها منحصر في محيط بيتها»[1].

ويعتقد أنّ:

«أسباب تطوّر هذا العقل وهذه التجربة،... بحكم الطبيعة وبأمرٍ من خالق هذه الطبيعة، هو بيدِ الرجل قبل المرأة»[2].

من هنا نسأل، أنّه كيف يُمكن مع هذا الاختلاف في تفسير الحديث المذكور، التجاوز عن هذه التفاسير وبهذه السهولة؟! ومن المُلفِت أنّ أكثرَ من مؤلَّفٍ مستقلّ دُوّن في شرح وتفسير هذا الحديث.

لا يُمكن لمن يتبنّى الدفاع عن مقولة نُقصان عقل المرأة أن يكتفي بالإجمال والإبهام، دون أن يقوم بردّ التفاسير المختلفة، برأي مُحكم وثابت. ألم تجرِ العادة لدى الفقهاء بالسكوت عن الحديث الذي لا تقوم الشواهد الواضحة على تفسيره وبيان المراد منه، فلا يصدرون فيه رأيا؟

الخامس: ورد في الكثير من الروايات التعرّض للنساء العاقلات، والوصيّة بالزواج من المرأة العاقلة. ونُشير هنا إلى بعض هذه الروايات:

محمّد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد،

---

(1) زن در نهج البلاغة، ص121.

(2) المصدر نفسه.

عن علي بن أسباط، عن محمّد بن الصباح، عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن عبد الله بن مصعب الزبيري ـ في حديث ـ قال: سمعت **أبا الحسن موسى بن جعفر** (ع) يقول وقد تذاكرنا أمر النساء: «**أمّا الحرائر فلا تُذاكروهنّ ولكن خيرُ الجواري ما كان لك فيها هوًى وكان لها عقلٌ وأدَب، فلست تحتاج إلى أنْ تأمر ولا تنهى، ودون ذلك ما كان لك فيها هوًى وليس لها أدَب فأنت تحتاج إلى الأمر والنهي، ودونها ما كان لك فيها هوىً وليس لها عقلٌ ولا أدَب فتصبر عليها لمكان هواك فيها، وجاريةٌ ليس لك فيها هوىً وليس لها عقلٌ ولا أدَب فتجعل فيما بينك وبينها البحر الأخضر**»[1].

محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه عن حمّاد، عن حريز عن محمّد بن مسلم، عن **أبي عبد الله** (ع) في حديثٍ أنّه سأله عن ذبيحة المرأة فقال: (**إذا كان نساءٌ ليس معهنّ رجلٌ فلتذبح أعقلهنّ ولتذكر اسم الله عليه**)[2].

قال **أمير المؤمنين** (ع): (**إيّاك ومشاورة النساء إلّا من جرّبت بكمالِ عقلٍ فإنّ رأيهنّ يجرُّ إلى الأفَن، وعزمهّن إلى الوهن**)[3].

محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن الحكم، عن عليّ بن أبي حمزة، عن أبي بصير قال: سمعت **أبا عبد الله** (ع) يقول: (**خطب رسول الله النساء فقال: يا معاشر النساء تصدّقْنَ ولو من حليّكنّ، ولو بتمرة، ولو بشقّ تمرة، فإنّ أكثركن حطب جهنم، إنكنّ تُكثرنَ اللّعن، وتكفرن العشيرة،**

(1) الحر العامليّ، وسائل الشيعة، ج20، ص27، ح1.

(2) المصدر نفسه، ج24، ص44، ح5.

(3) بحار الأنوار، ج100، ص253، ح5.

فقالت امرأة من بني سليم لها عقلٌ: يا رسول الله أليس نحن الأمّهات؟)[1].

الصدوق، عن أبيه، عن محمّد العطار، عن ابن أبان، عن ابن أورمة، عن عبد الرحمن بن حماد، عن يوسف بن حمّاد، عن المفضّل، عن **أبي عبد الله** (ع) قال: **(لمّا أُسري برسول الله** (ص) **بينا هو على البُراق وجبرائيل معه إذ نفخته رائحة مسْك، فقال: يا جبرئيل ما هذا؟ فقال: كان في الزمان الأول ملكٌ له أسوة حسنة في أهل مملكته، وكان له ابن رغب عمّا هو فيه وتخلّى في بيت يعبدُ الله، فلمّا كبر سنّ الملك مشى إليه خيرة الناس وقالوا: أحسنت الولاية علينا، وكبُرت سنّك، ولا خلفك إلا ابنك وهو راغبٌ عمّا أنت فيه، وإنّه لم ينل من الدنيا، فلو حملته على النساء حتّى يصيب لذّة الدنيا لعاد، فاخطُب كريمةً له، فزوّجه جاريةً لها أدَب وعقلٌ، فلمّا أتوا بها وحوّلوها إلى بيته أجلسوها وهو في صلاته، فلما فرغ قال: أيّتها المرأة ليس النساء من شأني، فإنْ كنت تحبين أن تُقيمي معي وتصنعين كما أصنع كان لك من الثواب كذا وكذا، قالت: فأنا أقيم على ما تريد، ثم إنّ أباه بعث إليها يسائلها هل حبلت؟ فقالت: إنّ ابنك ما كشف لي عن ثوب فأمر بردّها إلى أهلها وغضب على ابنه وأغلق الباب عليه ووضع عليه الحرس، فمكث ثلاثا ثم فتح عنه فلم يوجد في البيت أحد، فهو الخضر عليه الصلاة والسلام)**[2].

ولو غضضنا النظر عن هذه الروايات، التي وردت بالدلالة على أن المرأة تتّصف بالعقل، فإنّ دراسة تاريخ الإسلام وتاريخ الأديان

---

(1) الكافي، ج5، ص513، ح2؛ بحار الأنوار، ج22، ص 146، ح138.

(2) بحار الأنوار، ج13، ص302، ح23.

تحكي عن نساءٍ عظيماتٍ صنعنَ التاريخ، فهل يُمكن جعلهنّ نواقص العقول (مع أنهنّ كنّ أعقل من كثيرٍ من الرجل في مختلف مجالات الحياة)؟! أو أنّه لا بدّ لنا من استثناء ذلك؟ وهل تقبل القضايا العقليّة والواقعيّة الاستثناء (بل وإلى هذا الحد)؟!

فهل كانت كلٌّ من **مريم** و**آسية** وهما مَثَلٌ لكلّ مؤمنٍ[1]، ناقصتي العقل أو أنّهما تشكّلان استثناء؟! **فمريمُ** هذه هي التي تفتخرُ بوصف إلهيّ (اصطفاك وطهّرك)[2]، بل وصفها الله عز وجل بأنّها (آية)[3]، وكلّمتها الملائكة... إذ قالت الملائكة يا مريم[4] ! وكذلك الحال مع **خديجة** زوجة رسول الله؟ ومع **فاطمة بنت محمد** سيّدة نساء العالمين، أو زينب التي خاطبها الإمام **السجّاد** (ع) قائلا: **(أنتِ بحمد الله عالمةٌ غيرُ معلّمة)**[5].

ويصف الإمام **الصادق** (ع) زوجته **حميدة** بقوله: **(حميدةُ مصفّاة من الأدناس)**[6]، ويصفها **الإمام الباقر** (ع) بقوله: **(حميدةٌ في الدنيا محمودةٌ في الآخرة)**[7]، وكذلك الحال في كثيرٍ من النساء ممّن كنّ من الكاملات الفاضلات.

---

(1) سورة التحريم، الآية: 11 ـ 12.
(2) سورة آل عمران، الآية: 42.
(3) سورة المؤمنون، الآية: 50.
(4) سورة آل عمران، الآية: 42 و45.
(5) الموسوي المقرّم، مقتل الحسين، ص313.
(6) كرماني، فهيم، زن وپيام آوري، ص214.
(7) المصدر نفسه.

نتيجة البحث

بعد ملاحظة هذه الأمور الخمسة التي تعرّضنا لها، وبقطع النظر عن البحث عن صحّة سند هذه الروايات، لا نجد للتسرّع في القبول بدلالتها وجهاً؛ لأنّ هذه الروايات حيث كانت تتعرّض لأمرٍ تكوينيّ، إنّما يصحّ الاعتماد عليها متى كانت قطعيّة، كما نلحظ من جهة أُخرى أنّ مفردة (العقل) وردت في الروايات بمعانٍ كثيرة، وقد تعدّدت الاحتمالات والوجوه التي ذكرها العلماء في المُراد من نقصان العقل، مضافاً إلى ما ورد في روايات أُخرى من وصف المرأة بأنّها عاقلة، فبملاحظة هذه الأمور كيف يُمكن الوصول إلى نتيجة واضحة وبيّنة في المراد من هذه الروايات؟!

وبعبارة أُخرى، إنّ تعدد معاني العقل في الروايات، والتفاسير المختلفة للمراد من نقصان العقل، فضلًا عن إبطاله لهذا الظهور من هذه الروايات، يجعل هذه الروايات في حدّ الإجمال.

مُضافاً إلى التعارض الواقع بين هذه الروايات وبين ما نشهده في الخارج من وجود نساء عاقلات، وما ورد في الروايات ممّا يدلّ على ذلك، وطبقاً لمبنى الباحث صاحب مقالة «دفاع عن الحديث» فإنّ السند المُستفيض يكون معتبراً ما لم يكن له معارض.

أضف إلى هذا، ونظراً لاعتمادنا في هذه المقالة على كثيرٍ من كلمات العلّامة **الطباطبائيّ** نورد هنا كلاماً له[1] ذكره جواباً عن سؤال وجّه إليه:

(1) الطباطبائي، السيد محمد حسين، برسش وباسخ، الناشر آزادي، 1361، ص 10 ـ 12.

«هل تعتقد أنّ السيدة زينب (ع) كانت في مركز وليّ العهد؟ وإذا كان للسيدة زينب (ع) مثل المركز المذكور أفلا يكون ذلك ـ إضافةً إلى ما اضطّلعت به من مسؤوليات ـ دليلًا على قدرة المرأة في الإسلام وأهليّتها في مواكبة الرجل في جميع الخطوات؟

الجواب: ليس ثمّة في المصادر الإسلامية ما يدلّ على ما ذُكر في السؤال، وفي الأصل ليس لدينا في الإسلام شيء بعنوان «وليّ العهد»، أمّا إذا كان المقصود بوليّ العهد هو من يتولّى موقع الإمامة، فإنّ لدينا من المصادر القطعيّة ما يدلّ على أنّ الإمام الرابع (علي بن الحسين السجاد (ع)) هو خليفة الإمام الثالث وليست أخته زينب.

أجل، طبقا للروايات فإنّ السيّدة زينب اضطلعت في النهضة الحسينيّة ضدّ سلطة الاستبداد اليزيديّ وظَلَمة بني أمية، بمسؤوليات كبيرة عهدها إليها سيد الشهداء، وقد أثبتت في مسار أدائها لهذه المسؤوليات ما تتّسم به من قُدرات علميّة وعمليّة ومن شخصيّة دينيّة استثنائيّة.

وعلينا أن نعرف أنّ الرؤية الإسلاميّة في قيمة الإنسان في المجتمع تستند إلى معيار العلم والتقوى (الوظائف الدينيّة، الفرديّة والاجتماعيّة)، ولا أثر في الإسلام لما تُفرزه المجتمعات الأُخرى من معايير للوجاهة والتميّز نظير الثروة والعشيرة وكثرة الأتْباع والشرف العائليّ، أو طبيعة المناصب التي يشغلها في الدولة والقضاء وما يناله من المناصب العسكريّة، فكلّ هذه مزايا يُمكن أن يفتخر بها الإنسان في معايير الآخرين، في حين لا يجب أن يكون لها أي أثر في معايير الإسلام بحيث تتحوّل إلى ملاك لإعمال القدرة والنفوذ.

لذلك فإنّ بمقدور أي امرأة أن تتقدّم من وجهة نظر الإسلام مع الرجل في مسارٍ واحدٍ في نيل المزايا الدينيّة، وإذا كان لها ما تقدّمه في هذا المجال فإنّها تتقدّم على جميع الرجال. كما أنّ للمرأة الحقّ في أن تشترك مع الرجل في كافّة الأنشطة الاجتماعيّة (عدا أمور ثلاثة هي الحكم، القضاء والحرب). قال تعالى: ﴿...إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[1] وقال: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[2].

(1) سورة الحجرات، الآية: 13.

(2) سورة الزمر، الآية: 6.

الفصل الثالث

الدّراسة الفِقهيّة

مكانةُ المرأة في الفقه الإسلاميّ

ـ السؤال الأول: يُثار أمام الدراسات الفقهيّة الشُبهة التالية: إنّ الفقهاء تجاهلوا حقوق المرأة، وأسّسوا لاختلافٍ كبيرٍ بين الرجل والمرأة؛ ويظهر ذلك بملاحظة بعض الأحكام مثل: كون ميراث المرأة نصف ميراث الرجل، حقّ الطلاق، الشهادة، تعدّد الزوجات، الديّة، الحَضَانة وغير ذلك، وهذا يُؤدّي إلى تضييع الحقوق الاجتماعيّة للمرأة. ما هو رأيكم في هذه الشُّبهة المُثارة وتحليلكم فيما يرجع إلى ما هو موجود في المنظومة الفقهيّة في هذا الموضوع؟

ـ لكي نتمكنَ من تقديم جوابٍ أفضل عن هذا السؤال ولنمهّد للأسئلة الأُخرى اللّاحقة، لا بدّ لنا من تأسيس بعض الأمور التي يُمكنها أن تكفل الإجابة عن هذا السؤال.

كيفيّة صياغة السؤال باعتباره أنّ الفقه يُواجه شُبهة تضييعه لحقوق المرأة هي كيفيّة خاطئة إلى حدّ ما؛ لأنّ الفقه لا يخرج في حقيقته

على الكتاب والسنّة. أي متى لاحظنا أنّ المنظومة الفقهيّة كانت سبباً لضياع الحقوق الاجتماعيّة للمرأة، فلا بدّ لنا من الرجوع أولًا إلى المصادر الأساسيّة التي يعتمد عليها الفقيه فيما يتوصّل إليه من رأي. نعم، يُمكننا أن نلحظَ أنّ الفقيه أخطأ في استنباطه لحكم ما من الأحكام، أو أنّه خضع لبعض الظروف الاجتماعيّة المحيطة به في فهمه للنصّ، ولكن الفقه يرجع بشكلٍ عامّ في حقيقته إلى المصادر الدينيّة ـ الكتاب والسنّة ـ ومنها يُؤخذ. ولذا لا يصحّ أن نأخذ موقفاً من الفقه، بل ما ينبغي هو أن نذهب بالسؤال إلى أنّ هذه القضايا المبحوث عنها وإن كان محلّ بحثها هو الدراسات الفقهيّة إلا أنّها تقوم على أساس المضمون القرآنيّ والروائيّ.

الأمر الثاني: أنّه لا بدّ لنا وأن نأخذ بعين الاعتبار أنّ هذه الاختلافات التي بيّنها الفقه بين الرجل والمرأة، وقع الاختلاف بين الفقهاء أنفسهم في الموقف منها في الجملة، فلم يتبَنَّ الفقهاء كافّة هذه الآراء، وإن كان الرأي المشهور بينهم والغالب لا سيما في هذا الزمان هو هذا الرأي. ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ هذا الخلاف في داخل الدائرة الدينيّة هو خلافٌ صغرويٌّ لا كبرويّ، فلو أنّ فقيهاً التزم بعدم صحّة تولّي المرأة القضاء، وفقيهاً آخر التزم بصحّة تولّيها هذا المنصب، فإنّهما مُتفقان على كبرى كليّة وهي أولًا: أنّ هذا الرأي هو من الدّين، وثانياً: إنّه لكافّة العصور، وثالثاً: إنّه للناس كافّة ورابعاً: إنّ هذا الرأي مستفادٌ من المصادر الدينيّة بشكل صريحٍ وواضحٍ دون تأويل، وهذه الأمور لا نقاش فيها ولا بحث. فالخلافُ الموجود في كلّ واحدٍ من هذه الأمور كما لو قال بعضهم: أنا أشكّ في كون هذا هو رأي الدّين، أو قال بعضهم: أرى أنّ هذا المنصب يختصّ بالرجال في ذلك الزمان، أو قال بعضهم: إنّه لا دليل واضح على هذا الرأي... فهذا الخلاف يكون صغرويًّا.

وإنّما ذكرنا هذا لأنّه لا يحقُّ لأحدٍ أن يتّهمَ غيره بأنّه جاء بالرأي الذي يتبنّاه من خارج الدّين، فهؤلاء يُسلّمون بالدّين والشريعة، وكون القرآن والسنّة هما مصدري التشريع، وفي مرحلة لاحقةٍ يقع بينهم الخلاف هذا، فلو أنّ فقيهاً تبنّى رأياً مخالفاً في هذه المسائل فلا يصحّ لنا أن نتّهم هذا الفقيه بأنّه قد جاء بهذا الرأي من خارج الفقه والمصادر الدينيّة، بل هذا الخلاف خلافٌ في داخل الدائرة الدينيّة.

وفي علم الكلام النقليّ الأمر كذلك أيضاً، فإنّ الخلاف الموجود هناك هو خلافٌ ضمن الدائرة الدينيّة، نعم، الكلام العقلي هو من خارج الدائرة الدينيّة. وفي كلّ قضيةٍ خلافيّة تكون ضمن الدائرة الدينيّة تكون مرجعيّة الشريعة فيها أمراً مسلّماً. إذاً لا بدّ من ملاحظة أنّنا قد نُشير في حديثنا هذا إلى بعض الموارد التي يتبنّاها بعضٌ ويرفضها بعضٌ آخر، ولكن لا يمكن لمن يرفضها أن يتّهم غيره بالخروج عن دائرة الفقه.

الأمر الثالث: إنّ المسائل التي تتناول فقه المرأة لم يتمّ جمعها في موضعٍ واحدٍ داخل المنظومة الفقهيّة، بل هي موزّعةٌ على أبواب الفقه. ولهذا الأمر إيجابيّاته وسلبيّاته، أمّا إيجابيّاته فهي نظرةُ الفقهاء إلى المرأة على أساس أنّها كالرجل تدخل تحت عنوان المكلّف؛ ولذا لم يقوموا بالفصل بين المسائل التي تتعلّق بالمرأة والمسائل التي تتعلّق بالرجل.

وأمّا سلبيّاته فهو تَوزُّع مسائلِ فقه المرأة في أبواب الفقه؛ ولذا لا يُمكن للفقيه ضمن ذلك أن يُشكّل صورةً عامّةً عن هذه المسائل، وأن يُدرك اللوازم المترتّبة عليها. إذ إنّ المسائل تتعلّق بموضوع القضاء، وأُخرى تتعلّق بموضوع الحدود والديّات، وثالثةٌ تتعلّق بباب

النكاح وهكذا. ويُقدّم الفقيه في كلّ مسألةٍ رأيه بشكلٍ منفصلٍ، وتَوزّع البحث الفقهيّ يمنع من تكوين رؤية واضحة لدى الفقيه.

والذي أظنُّه أنّ المسائل الفقهيّة المتعلّقة بالمرأة لو جُمعت في بابٍ واحد، ونَظَرَ إليها الفقيه وعالجها مُجتمعةً، فإنّ ذلك سوف يُؤدّي حتماً إلى أن تختلفَ استنباطاته منها؛ لأنّه متى توافر للباحث في أيّ موضوعٍ ما نظرةٌ جامعة، فإنّه سوف يتمكّن من الوصول إلى الرأي الأصحّ، خلافاً لما لو نظر إلى كلّ مسألة بشكلٍ منفصلٍ ومستقلّ.

الأمر الرابع: ونتناول فيه مسألة الشُّبهة المُثارة أمام الفقه بأنّه من العوامل المسببة لتضييع الحقوق الاجتماعيّة للمرأة! وقد افتُرِضَ في هذه الشُّبهة أنّ الأحكام الفقهيّة تُشكّل سبباً في ضياع الحقوق الاجتماعيّة للمرأة. وجواب ذلك أنّكم قد افترضتم أنّ للمرأة مجموعة من الحقوق الاجتماعيّة، ولا بدّ من أن تتمّ ملاحظة الفقه على أساسها.

ومن هنا يَنشأ السؤال التالي: إنّ هذه الحقوق الاجتماعيّة للمرأة من أين توصّلتم إليها؟ ونظراً لأنّنا نسعى لتحديد موقف الدّين أو الشريعة من هذه المسائل فلا يُمكننا أن نُعالج الموضوع بهذا الشكل.

نعم، يُمكننا أن نقدّم السؤال بنحوٍ آخر؛ وذلك بأن نقول: ما هو نوع الحقوق الاجتماعيّة الثابتة للمرأة والتي يُمكننا أن نتلقّاها من خلال ملاحظة النظريّات المقدّمة في الفقه الإسلاميّ، ولكن لا يُمكن لنا أن نأتي على ذكر تضييع أو عدم تضييع الحقوق في سؤالنا هذا، لأنّنا لو قلنا أنّ الفقه قد ضيّع حقوق المرأة، فهذا يعني أنّ ثمّة للمرأة المسلمة، وأنّ الدّين قد أوجب ضياعها؛ ولذا فإنّ من الخطإ تقديم السؤال بهذا النحو؛ لأنّنا متى سلّمنا بأنّ مصادر التشريع

الدينيّ هي من عند خالق هذا الإنسان، العارف بحقيقته وبنمط علاقاته الاجتماعيّة، وظواهر حياته، وبداية خِلْقته، ونتائج أعماله وسلوكه وغير ذلك، وأنّه لذلك وضع له هذا القانون، لا يُمكننا أن نقدّم السؤال بهذا النحو، بل غاية ما يُمكننا قوله هو أن نسأل عن هذه القوانين أنّها إلى أيّ مدًى يُمكنها أنْ توفّر حضوراً للمرأة وأن تضمن لها حقوقها الاجتماعيّة؟ فإذاً هذا السؤال هو من خارج الدّين، وهو أوّل الكلام.

انطلاقاً ممّا تقدّم ذكره، يُمكننا أن نضعَ أمامنا صورةً أُخرى؛ وهي أنّ النظريّة الفقهيّة السائدة هي بهذا النحو المذكور في السؤال، أي إنّ بعض الآراء الفقهيّة تُؤدّي إلى ضعف الاهتمام بحقوق المرأة، نعم، يُوجد من الفقهاء في عصرنا الحالي من أعاد النظر في هذه المسائل إلى حدٍّ ما.

السؤال الثاني: ذكرتم في الأمر الأوّل أنّ الفقه لا يخرج في حقيقته على الكتاب والسنّة؛ أي متى لاحظنا أنّ المنظومة الفقهيّة كانت سبباً لضياع الحقوق الاجتماعيّة للمرأة، فلا بدّ لنا من الرجوع أولًا إلى المصادر الأساسيّة التي يعتمد عليها الفقيه فيما يتوصّلُ إليه من رأي.

ولكنّ السؤال في الحقيقة هو أنّنا في نفس الوقت الذي نرى فيه أنّ الفقه يرتبط بمصدر أساسيّ هو الكتاب والسنة، إلّا أنّه نظراً لكون المسائل والأحكام المُستنبطة في الفقه هي عبارة عن نتائج توصّل إليها الفقهاء من خلال النظر في الكتاب والسنّة، فلا يُمكننا أن نعتبرَ هذه النتائج الفقهيّة هي الكتاب والسنة. فالإشكال الأساسيّ والشُّبهة المُثارة تتعلّق برأي الفقهاء لا بالكتاب والسنة؛ لأنّ ما ورد فيهما هو بعض النظريّات العامّة، وبعضها يختصّ بزمانٍ معيّن ووظيفة

الفقيه تفسير الكتاب والسنّة طِبْقاً لمُتطلّبات عصره. والشاهد على أنّ النتائج التي توصّل إليها الفقهاء من خلال الرجوع إلى الكتاب والسنّة هي شيءٌ مختلفٌ عن أصل الكتاب والسنّة، هو أنّ الفقهاء قدّموا في بعض المسائل آراء ونظريّات مُختلفة تماماً، إلى حدٍ يلتزم بعضهم في بعض الأحكام بالوجوب، فيما يلتزم بعضٌ آخر بالحرمة، ولو أنّ تلك النتائج التي تَوصّلَ إليها الفقهاء كانت هي الكتاب والسنّة نفسهما لما شهدنا هذا الاختلاف الفاحش بينها. ولذا لم يجدْ بعضُ الفقهاء مفرًّا من هذا سوى القول بأنّ الكتاب والسنّة شيءٌ، وأنّ آراء الفقهاء التي تمّ التوصّل إليها من خلال الرجوع إلى هذين المصدرين والتي تُشكّل المنظومة الفقهيّة شيءٌ آخر؛ ولذا لا يُمكننا اعتبار الفقه هو الدّين نفسه، بل الفقه يُشكّل رؤيةً دينيةً، ولو كانت هذه النتائج هي الدّين نفسه فلا بدّ وأن نجعلَ من الاستنباطات المُتناقضة كافّة، والتي لا تَشترك في شيءٍ هي الدّين.

والمسألة الأُخرى المطروحة هنا هو أنّ الفقيه عندما يتّجه للنظر في الكتاب والسنّة فإنّه ينظرُ فيهما على أساس ما يملكه من نظريّات اجتماعيّة؛ ولذا قد يصل فقيهٌ آخر في زمانٍ آخر إلى تفسيرٍ آخر للكتاب والسنّة لاختلاف نوع المُتطلّبات الاجتماعيّة التي يراها أو النظريّة الاجتماعيّة المُختصّة بزمانه، فيُصدر أحكاماً أُخرى مُختلفة، كما نشهد ذلك في تفسير الآية الكريمة (الرجال قوّامون على النساء) فإنّنا نجدُ اختلافاً في التفاسير المُقدّمة لهذه الآية؛ يقوم على أساس اختلاف نوع الرؤية الاجتماعيّة للمفسّر؛ ولذا لو قايسنا تفسير الآية المُقدّم قبل مائة سنةٍ مع تفسير الآية في هذا الزمان لوجدنا اختلافاً كبيراً بينهما، فإذاً مجموع استنباطات الفقهاء والاختلاف الواقع بينهم هو السبب في قيام مثل هذه الشُّبهة، والتي ترى أنّ المنظومة الفقهيّة كانت سبباً في ضياع الحقوق الفرديّة أو الاجتماعيّة للمرأة.

ـ ما ذكرتموه صحيحٌ إلى حدٍّ ما، ولكنّه قد يترتّب على الالتزام به بعض اللوازم الباطلة، فلا شكّ في أنّ الظروف الاجتماعيّة التي يعيشها الفقهاء لها تأثيرها على فهمهم، ولكن هذا إذا نظرتم إلى الفقه من خارج، وأمّا لو أنّكم سألتم الفقيه: ما الذي تقوم به؟ لقال لكم: أنا أبيّنُ المُراد في الكتاب والسنّة؛ أي لا يرى لنفسه أيّة هويّة سوى تلك الهويّة التي حدّدها الدّين، ولقال لكم: نعم، قد أُخطِئ أيضاً، وهذا ما يصرّح به هو نفسه.

كما أنّه من جهةٍ أُخرى لا بدّ وأن نلحظَ أنّ ما تعرّضت له الآيات والروايات ليس هو نِتاجُ استنباط الفقيه، بل كلّ من يرجع إلى تلك النصوص سوف يجد تلك المضامين، إلّا أنْ يعتبر القائل أنّ تلك الرواية تختصّ بذلك الزمان دون هذا الزمان، فهذا النصُّ موجودٌ ومن خلال الرجوع إليه تصل إلى تفسيرٍ محدّد، ونتيجة ذلك أنّه من غير المُمكن أن تلتزم بانفصال الفقه عن الكتاب والسنّة.

إنّ من اللّوازم الباطلة التي تترتّب على هذا الكلام هو أنّنا في هذا الفرض سوف لن نتواصل مع الكتاب والسنة في شيءٍ، أي لن نُدرك مضامين الكتاب والسنّة، فمتى رجعنا إلى الآيات القرآنيّة المتعرّضة للمرأة قلنا هذا الإشكال يتعلّق بكلام المُفسّرين، ومتى رجعنا إلى الروايات قُلنا بأنّ هذا الإشكال يتعلّق بعلماء الحديث، فكيف يُمكننا فهم القرآن حينئذ؟ لأنّ القرآن خطابٌ موجّه إلى الإنسان وإلى فهم هذا الإنسان. فلو أنّنا نظرنا من خارج ومن منظار علم المعرفة فلا يُمكننا أن نلتزم بأنّه حيث وُجدَ هذا الاختلاف فإذاً لا يرجع الأمر إلى الكتاب والسنّة؛ فلعلّ سببَ ذلك هو اختلافُ ظروف الفهم. بيد أنّ الفصل التامّ بين النصوص وبين فهم الفقهاء أمرٌ غير صحيح، بل واقع الحال أنّنا متى نظرنا إلى هذه المنظومة الفقهيّة من خارجٍ نشهد وجود هذه الاختلافات، فإذاً ثمّة أسباب هي

التي تُؤدّي إلى وقوع هذا الاختلاف في التلقّي، ولا يُمكننا أن نعتبر هذه الآراء كافّة لا تطابق مع الكتاب والسنّة، وأمّا لو نظرنا من داخلٍ لوجدنا الفقيه يقول: أنا أقوم بدور بيان وتوضيح المراد من الكتاب والسنّة، ونحن الآن ننظر إلى هذه القضيّة بنظرةِ الفقيه لا الباحث في علم المعرفة.

ـ السؤال الثالث: إنّ الذين يُطلقون صفة (الفقه الجديد) لعلّهم يُريدون هذا المعنى، إنّ الفقيه في الزمان السابق حيث مارس عمليّة الاستنباط طِبْقاً لما كان يحمله من رؤية اجتماعيّة، فلا يُمكننا اتّهامه بالتقصير وإنْ وقع في الخطإ فرضاً؛ وذلك لأنّ تلقّيه للنصّ قام على أساس مُتطلّبات زمانه، والفقيه اليوم لا بدّ وطِبْقاً لمُتطلّبات هذا العصر والحاجات الاجتماعيّة الحياتيّة اليوم، أو لما يلحظه من وجود منظومة حقوق عالميّة، من أن ينظر في الآيات والروايات على أساس هذه المُعطيات؛، ولذا لا يكون مُقصرًا لو أَخطأ فيما توصّل إليه فرضاً؛ لأنّه من الاستنباط القائم على أساس ما يملكه من موازين.

وليس مرادنا الفصل تماماً بين المنظومة الفقهيّة وبين الفقهاء، بل ما أردناه هو أنّنا لو لاحظنا تلقّي الفقهاء للنصّ على مرّ التاريخ، لوجدنا تناقضاً فاحشاً بين آرائهم؛ ونصل من ذلك إلى أنّ هذا الاختلاف يرجع في أساسه إلى النظرة التي يحملها الفقهاء لهذه المسائل، وإن كان استنباطهم قائماً على أساس الرجوع إلى الآيات والروايات.

ـ نعم، نحن أيضاً من جهتنا لا نقول بالعينيّة، وواقع الحال أنّنا أمام إفراطٍ وتفريطٍ؛ أحدهما الالتزام بالعينيّة بين رأي الفقهاء والكتاب والسنّة، والآخر الفصل التامّ بينهما، وهما معاً رأيان خاطئان، فما نلتزم به نحن هو أنّ الفقه يعتمد عليهما، ولكن ليس

هو عينهما، لأنّ التناقضات القائمة لا يُمكن حلّها، نعم، بنحو الموجبة الجزئيّة يصحّ القول بأنّ هذا غير هذا، ولكنّ الفقه عامّة يستند إلى الكتاب والسنّة، وهو ما يسعى إليه الفقيه.

السؤال الرابع: إذا لاحظنا المنظومة الفقهيّة منذ بداياتها وإلى اليوم، فما هي المراحل التي يُمكننا تقسيم آراء الفقهاء إليها فيما يرتبط بموضوع المرأة؟

ـ إذا أخذنا بعين الاعتبار ما تقدّم ذكره من أنّنا لا نجد انسجاماً في الفقه في ما يتعلّق بقضايا المرأة، فلا يُمكننا أن نشهد تطوّراً مُلفتاً في هذا المجال، والفارق الأساسيّ الذي نجده في مختلف المراحل يرجع إلى الكم؛ أي تفريع الفروع الفقهيّة، أي إنّ المسائل تعدّدت بمرور الأيام، نعم، قد نشهد في مواضع مختلفة وجود كُتبٍ مستقلّة تناولت مسألة المرأة كما في كتاب الشيخ **المفيد**، أو كتاب **أحمد بن حنبل** (أحكام النساء). وقد قاما بجمع الفتاوى المتعلّقة بالنساء في كتابٍ واحد، ولكن لم يكن ذلك على شكل دورة فقهيّة استدلاليّة كاملة تتعلّق بقضايا المرأة.

ولذا لا يُمكننا أن نسجّل وجود مراحل واضحة في هذا المجال. وتطوّر قضايا المرأة كان يعتمد بشكلٍ أساسيّ على تكثير الفروع والتفريعات، نعم، يُمكننا وبنظرةٍ عامّةٍ أن نلحظ أنّ الفقه شهدَ نمطاً معيّناً منذ بدايات نشوئه وإلى عصرنا هذا أي في هذه الفترة التي شهدت تناول الغرب لمسألة حقوق المرأة، والذي فتح باب البحث في الدول الإسلاميّة أمام ذلك، وأمّا في عالمنا المعاصر فقد شهدَ تغيرات هنا وهناك كيفيّة ومضمونيّة ـ سواء على مستوى فقه أهل الشيعة أم فقه أهل السنّة ـ نشيرُ هنا إلى نماذج منها:

ألف ـ مسألة بلوغ الفتاة، فقد كان الرأي المعروف في الفقه الشيعيّ حتّى سنواتٍ متأخرةٍ أنّه يتحقّق عند تسع سنين، ولم يتغيّر

هذا الرأي إطلاقاً، بل لم يأت على ذهن أحدٍ غير هذا الرأي، ولكن في السنوات الأخيرة تبدّل هذا الرأي، ولعل بالإمكان إرجاع تاريخ تبدّل الرأي في هذا الموضوع إلى خمس عشرة سنة سابقة؛ أي سنة 1361 هـ . ش، ففي ذلك الزمان انقدحت شرارةُ البحث في هذه المسألة لدى بعضهم فتأمّل بنحوٍ ما في الموضوع. وذهب آخر إلى أنّ السنّ لا موضوعيّة له إطلاقاً في بلوغ الفتاة بل المِلاك هو الحيض، وبعض من التزم باعتبار السنّ في البلوغ ذهب إلى أنّه ورد في الروايات أنّه ثلاثة عشر عاماً، ولا يُمكن تجاهل مثل هذه الروايات؛ ولذا التزم بعض الفقهاء بهذا الرأي في رسالته العمليّة.

نعم، وجدنا في نسخةٍ خطيّة لابن المحقّق الكركيّ ـ القرن العاشر ـ أنّه الوحيد الذي أورد على هذا الرأي المشهور، وهو وإنْ التزم بالاحتياط وجعل الملاك في بلوغ الفتاة هو تسع سنوات، غير أنه يعتبر أنّ القول المشهور بأنّ ملاك بلوغ الفتاة هو تسع سنين لا دليل عليه[1].

ب ـ مسألة حضانة الطفل، فالرأي المعروف في الفقه الشيعيّ حتّى مرحلةٍ متأخرةٍ هو أنّه حقّ للأُمّ في الصبيّ لعامين، وفي البنت لسبعةِ أعوام ـ عند الطلاق ـ وأمّا في الفترة التي تلي ذلك فالحضانة للأب. ولكن نشهد تغييراً في هذا الرأي في السنوات الأخيرة؛إذ قال آية الله **الخوئيّ** في منهاج الصالحين: «الأُمّ أحقّ بحضانة الولد إنْ شاءت إذا كانت حرّةً مسلمةً عاقلةً مأمونةً على الولد إلى سنتين، وإنْ كان أُنثى والأولى جعله في حضانة الأُمّ إلى سبع سنين وإنْ كان ذكرا»[2]، وهذه أوّل شرارة في البحث.

---

(1) بلوغ دختران، ص 18.

(2) الخوئي، منهاج الصالحين، ج2، ص 286.

وأمّا الشيخ **محمد جواد مغنية** فيرى في كتابه «فقه الإمام الصادق»، أنّ الحضانة للأُمّ في الصبيّ والبنت إلى حولَين وبعد ذلك يكون أمر الحضانة؛ بيد القاضي، فهو الذي يُحدّد لمن تكون الحضانة. وذلك لأنّ الطفل وإلى حولين يحتاج إلى عنايةٍ خاصّةٍ وأمّا بعد ذلك فالقاضي يُحدّد من يُمكنه منهما أن يرعى حاجات الطفل[1].

ج ـ في مسألة تولّي المرأة القضاء فقد تناول قُدامى الفقهاء هذه المسألة، إلّا أنّ المسألة اليوم أخذت منحًى جديّاً وهي في مرحلة إعادة النظر من قبل الفقهاء، فقد التزم بعضهم بجواز تولّي المرأة القضاء بشكلٍ صريح، وقد أصدر هذا الرأي مدوّناً ومكتوباً، وبعضهم تبنّى هذا الرأي إلا أنّه لم يُصدره مكتوباً ومدوّناً إلى الآن؛ لأنّه لا يرى مصلحةً في الإعلان عنه الآن.

د ـ في مسألة الطلاق، قبل انتصار الثورة الإسلاميّة كان الرأيُ المعروف لدى فقهاء الشيعة هو أنّ الطلاق بيد الرجل ولا طريق للطلاق غير هذا، ولكن الإمام الخمينيّ (قدس سره) أعلن عن أنّ للحاكم أن يفسخَ عقد النكاح متى كان من الصعب أن تستمرّ الحياة بين المرأة والرجل، وكان ذلك مُوجباً للعسر والحرج عليها، ولم يرضَ الرجل بأن يُطلّقها، ويُضيف على ذلك بأنّ للحاكم هذه الصلاحيّة ولو أمكن لذَكَر من صلاحيّات الحاكم الكثير؛ لأنّ صلاحيّات الحاكم أكثر من هذا، ولكنّ ظروف بيان ذلك غير متوافرة.

هـ ـ في مسألة التمكين، نشهدُ تطوّراً مُلفتاً في هذه المرحلة، فالسيد **محمّد كاظم اليزدي** يذكر في «العروة الوثقى» رأي بعض الفقهاء ممّن قال بالجواز: أنّه يتحقّق النشوز بعدم تمكين الزوجة من

(1) فقه الإمام الصادق (ع)، ج5، ص314 ـ 315.

وطئها دبراً. وهو مشكلٌ لعدم الدليل على وجوب تمكينها في كلّ ما هو جايز من أنواع الاستمتاعات، حتى يكون تركه نشوزاً. ويذكر السيّد **الحكيم** في «المُستمسك» أنّ الأدلّة لا إطلاق لها وليس للرجل الاستمتاع بأيّ نحوٍ شاء، ومتى لم يكن من إطلاق كان العمل بالقدر المتيقّن، والقدر المتيقّن هو عبارة عن المتعارف المقبول لدى العرف[1].

وذهب بعض الفقهاء المعاصرين[2] إلى أنّه متى لم يمكّن الرجل المرأة، كان للمرأة ومن باب المُقابلة بالمثل أن تمتنع من التمكين، وليست القضيّة أنّ الرجل إذا لم يُردْ فإنّ له ألّا يُؤدّي للمرأة حقّها، فلا فرق بين الرجل والمرأة في هذا المجال؛ ويعتمد في ذلك على الآية الكريمة ﴿...وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ﴾[3].

وأمّا فيما يرجع إلى التمكين بشكلٍ عام (الطاعة في سائر الأمور كالسفر ونحوه)؛ فالمشهور بين الفقهاء أنّ على المرأة أن تُطيع زوجها، ولكنّ آية الله العظمى **الخوئيّ** يذكر أنّ في هذا إشكالاً بل منعاً، فإنّ عدم جواز ذلك للزوجة إنّما هو من جهةِ مزاحمته لحقّه ـ ولذا فلو لم تكن هناك مزاحمةٌ لحقّه كما لو كان مسافراً لم يتوقف جواز سفر المرأة على إذنه ـ وحيث إنّه لا مزاحمة، فلها أن تخرج من بيتها لزيارة أقاربها، ولا يجب عليها الاستئذان من الزوج[4].

مضافاً إلى نماذج أُخرى من هذا القبيل.

فلو أنّنا وضعنا هذه النماذج إلى جانب بعضها بعضاً فسوف

(1) العروة الوثقى، ج2، ص808، المسالة 3.

(2) قراءة جديدة لفقه المرأة الحقوقيّ، ص61 ـ 62.

(3) سورة البقرة، الآية: 228.

(4) مستند العروة، كتاب النكاح، ج2، ص362.

نلحظ في هذه المرحلة أنّ تحوّلًا حدث، فما هو سبب ذلك؟ فهل الأسئلة الجديدة والشُّبهات المعاصرة هي السبب في هذا التحوّل أو المشاكل الموجودة؟ مهما يكن السبب فإنّ تحوّلًا نجده ملحوظاً ومشاهداً.

وعليه، يُمكننا القول بأنّ الفقه من بدايات نشوئه وإلى الآن سار باتّجاه واحدٍ، ولم يشهد تغييراً كيفيًّ،ا بل غاية ما شهده من تغيير كان لجهة التفريع وتنويع المسائل، ولكنّنا نشهد في هذه المرحلة المعاصرة نوعاً من التغيير الكيفيّ.

وهذا الأمثلة التي ذكرناها فيما يرجع إلى الفقه الشيعيّ، نجد شبيهاً لها بل وبخطوات أكثر تقدّماً لدى فقه أهل السنّة، فنجد أنّهم خطوا إلى الأمام أكثر؛ ففي مسألة الطلاق، يذكر أحد فقهاء أهل السنّة أنّ طلاق الخلع هو في مقابل الطلاق الذي يكون بيد الرجل؛ أي إنّ الشارع أقرّ أنواعاً ثلاث من الطلاق: الطلاق بالتراضي، والآخر الطلاق الذي يكون بيد الرجل، والثالث الطلاق الذي يكون بيد المرأة[1]، مع أنّ مشهور فقهاء الشيعة والسنّة يرون أنّ طلاق الخُلع منوطٌ برضا الرجل أيضاً، ولكنّه يرى أنّ خصوصيّة طلاق الخُلع أنّه بيد المرأة خاصّة، إذاً نشهد مثل هذا التغيير في فقه أهل السنّة أيضاً.

إنّ خلاصة ما يُمكن أن نتوصّل إليه هو أنّ الفقه مرّ بمرحلتين مُختلفتين: الأولى: ترجع إلى بدايات الفقه وإلى العصر الجديد، حيث لم تكن مسألة المرأة مطروحةً على طاولة البحث، والمرحلة الثانية: هي التي ترتبط بعالمنا المعاصر؛ حيث أدّت الشُّبهات

---

(1) الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، ص 272.

والأسئلة المُثارة في موضوع المرأة إلى إيجاد نوعٍ من التغيير في الرأي عند الفقهاء.

السؤال الخامس: كما ذكرتم فإنّ الضرورة دعت الفقهاء لا سيّما في العصور الأخيرة للتجديد وإعادة النظر في فقه المرأة، كما في مسألة بلوغ الفتاة، والأمر الذي له أهميّته هنا هو أنّ المرأة في السابق لم تكن تملك حضوراً في الساحة الاجتماعيّة كما هي عليه اليوم أو أنّ الشُّبهات المُثارة في موضوع حقوق المرأة الآن لم تُكن مَثاراً للبحث في المرحلة السابقة، ولكن اليوم وبتأثير من وسائل الاتّصال والإعلام الموجودة أصبحت تلك المسائل المُثارة في الغرب حول حقوق المرأة بمتناول المرأة، هي تقوم بالمقايسة بينها وبين ما هو موجود في الفقه، من هنا تتّجه هذه الشُّبهات ناحية الفِقه، وبملاحظة هذا الأمر هل تجدون أنّ للمرأة أو للباحثين في موضوع المرأة مثل هذا الحقّ وأنّهم لا يحقّ لهم توجيه هذه الشُّبهات للفقه؟

ـ أنا لم أنفِ في السؤال الأوِل وجود شُبهات، ولكن ما أردت بيانه هناك هو أنّ بعض التعابير الموجودة في السؤال تنطلق من أحكامٍ مُسبقةٍ أو أحكامٍ خاصّة، فعندما تردُ عبارة: تضييع حقوق المرأة، فهذا التعبير يستبطنُ في داخله الأخذ بحقوق مُعيّنة أو الالتزام بمعايير مُعيّنة في تحديد حقوق المرأة، وهو أوّل الكلام من وجهة نظر دينيّة، صحيحٌ أنّ هذه الشُّبهة موجودة، إلّا أنّها أوّل الكلام في الدراسات العلميّة الدينيّة.

السؤال السادس: لو تجاوزنا مُشكلة التعبير، فهل ترون أنّ الآراء المُتبنّاة من قبل الفقهاء والمُتوافرة في المنظومة الفقهيّة وإلى يومنا هذا تكفل بالاستجابة للمُتطلّبات الاجتماعيّة النسائيّة في هذا الزمان؟

ـ بعبارةٍ أُخرى: يُمكننا أن نطرح السؤال بالشكل التالي: إنّ النظريّات السابقة تواجه اليوم أسئلةً كثيرة، حتّى من قبل المرأة

المسلمة، وكلّما زادت وسائل الاتّصال العالميّة زادت هذه الأسئلة.

نعم، لا بدّ من الالتفات إلى أنّه في الغرب أيضاً تُطرح اليوم مسائل جديدة. ففي السنوات الحاليّة نجد أنّ ما يعالجه الغرب يرتبط بأنّ الرجل ليس له الحقّ في المطالبة بالاستمتاع الجنسيّ متى كانت المرأة غير مهيّئة لتوفير ذلك له. ولذا تمّ الإعلان عن قانون سنة 1992 يتمّ على أساسه النظر إلى مسألة قيام الرجل بذلك مع عدم رضا الزوجة على أنّه نوعٌ من التعدّي والعنف من قِبَله ولها أن تشكوه إلى المحكمة.

بل يشهد الغربُ اليوم الكثير من المسائل، ولم تتمّ إلى الآن معالجة المشاكل كافّة المطروحة هناك[1].

وعلى أيّ حال، فإنّ ما أردنا بيانه في الجواب الأوّل هو ألّا يكون لدينا حكمٌ مسبَقٌ، أي متى أدركنا أنّ الدّين تبنّى رأياً ما فهل يُمكننا في هذا الفرض أن نقول وبشكل متسرّع إنّه تضييع لحقّ المرأة؟ فهل نتراجع أمام كثيرٍ من الأمور التي قد لا تكون مقبولة عند بعضهم، أو نضع علامات استفهام حول الدّين بسبب ذلك؟ فإنّ ما جاء به الدّين هو من قِبَل خالق الإنسان العارف بحقيقته. ولكنّ الإنسان يقوم بوضع قانون على أساس معرفته البسيطة بحقيقة نفسه فيقع في الإفراط أو التفريط، ويقوم بتعديل ذلك القانون، إذ وضعت بعض القوانين التي أدّت إلى تفكّك النظام العائليّ، ثمّ أدركوا الآن أنّه كان ينبغي لهم الحدّ من هذه الحريّات المُفرطة.

فإذا كان القانون الدّينيّ معلوماً كونه من الدّين أولّا، وأمكن أن نصلَ من خلاله إلى حكمٍ صريح وواضح ثانياً، وأمكن إثبات دوام

---

(1) تحليل مباني حقوق جزا، ص 287.

هذا الحكم واستمراريّته ثالثاً، فلا يُمكننا تجاهل هذا الحكم ولو أنّنا لم نتمكّن من الاقتناع به أو تقديم مُبرّرات له.

السؤال السابع: أليس من المُمكن أن يكون رأي الفقهاء في موضوع المرأة خاضعاً لتأثير الروايات التي تتحدّث عن الضعف والنقص في طبيعة المرأة، كما في نُقصان عقلها ونُقصان إيمانها وغير ذلك؟

- الجواب في الجملة هو بالإيجاب. نعم، غاية الأمر لا بدّ لنا من ذكْر نماذجَ من المسائل الفقهيّة التي ترجع إلى نظريّات كلاميّة؛ ففي هذه الموارد لا يكون للفقيه دليلٌ خاصّ، إلّا أنّ النظام الفكريّ لديه إنّما يقوم على أساس بعض الروايات، ويؤدّي به إلى أن يصل في استنباطه إلى هذه الأحكام.

ألف - في مسألة الحَضَانة وقع البحث بينهم في أنّ الحاضنة - المرأة التي تعتني بالطفل - هل يُشترط فيها العدالة أو يكفي فيها أن تكون من أهل الأمانة؟ ذهب بعض الفقهاء إلى أنّ العدالة ليست شرطاً؛ لأنّ غالب النساء هنّ من الفُسّاق[1]. فمثل هذا الرأي لا دليل خاصّ يدلّ عليه، والفقيه الذي يتبنّى هذا الرأي يعتمد في ذلك على أساس الرواية الواردة بهذا المضمون عن **رسول الله** ((ص) وسلّم): (**إنّ الفُسّاق هم أهل النار؟ قالوا: يا رسول الله، ومن الفُسّاق؟ قال: النساء**)[2]. وهذه الرواية تحوي مضموناً كلاميًّا ومضموناً يرتبط بمعرفة الإنسان؛ أي أنتربولوجي - وأمّا صحّة ذلك أو عدم صحته فموكولٌ إلى مرحلة لاحقة - وما نريد قوله هنا أنّ الفقيه لا يملكُ دليلاً على أنّ العدالة شرطٌ في الحاضنة، بيد أنّ

(1) جواهر الكلام، ج31، ص289.

(2) المستدرك، ج2، ص191.

النظام الفكريّ الذي يملكه هو الأساس الذي يعتمد عليه في استنباطه لهذا الحكم.

ب ـ في مسألة الصلاة على الميّت، وقع البحث بينهم في جواز أنّ تُقيم المرأة الصلاة على الميت؟ يرى **الشافعيّ** في أحد رأييه أنّه لا بدّ وأن يكون المُقيم للصلاة على الميت رجلاً؛ لأنّ الرجال أقربُ إلى الله، وتوقّع الإجابة لدعائهم أشدّ، ولأنّ صلاة النساء على الميت إهانةٌ له[1]! وأساس هذه الكلام يرجع إلى الرواية التي ورد فيها: **(الكُمّل من الرجال كثيرٌ ولم يكمل من النساء غير...)**[2]؛ وهذه الروايات تتحدّث عن طبيعة المرأة والرجل، أي تنظر إلى علم الإناسة والانتربولوجيا. وأمّا فيما يرجع إلى خصوص الصلاة على الميت فلا دليل خاصّ على هذا الحكم الفقهيّ، ولكنّ الفقيه يُقدّم رأيه الفقهيّ هذا على أساس قبليّات وفرضيّات مُسبقة لديه.

ج ـ في تقسيم إرث الخنثى ـ أي غير معلوم الجنس وأنّه ذكرٌ أو أُنثى ـ وقع البحث أنّ نصيبه من الإرث هو كسهم الذكور أو كسهم الإناث؟ قيلَ: لا بدّ أولًا من اختباره لمعرفة جنسه وإن لم يُمكن ذلك عُدّت أضلاعه، فإن كانت أقلّ كان من الرجال؛ وذلك لأنّ المرأة خُلقت من ضلع آدم، ولذا كانت أضلاع الرجل أقلّ من أضلاع المرأة بضلعٍ واحد ـ لأنّها خُلقت من ذلك الضلع ـ ولكن لو كانت أضلاعه أكثرَ كان من الإناث.وقد نَقَلَ هذا الرأيُ **القرطبيّ** في تفسيره عن بعض الفقهاء[3]. وهذا المضمون الانتربولوجيّ الوارد في الرواية كان له تأثيره على الرأي الفقهيّ.

---

(1) تذكرة الفقهاء، ج1، ص47. القديمة

(2) مسند أحمد، ج4، ص394 و409.

(3) جامع أحكام القرآن، ج1، ص302.

د ـ إذا كان المسلمون في حالة حربٍ مع الكفّار، ثم وقع الصلح بينهم، وتضمّنت شروط الصلح التالي: لو أنّ رجلًا مسلماً أو امرأةً مسلمة هاجرت بلاد الكفّار إلى بلاد المسلمين كان على المسلمين إرجاعه أو إرجاعها إلى بلاد الكُفر، وكذلك العكس لو أنّ رجلًا أو امرأةً تركت بلاد الإسلام إلى بلاد الكفر، وجب على الكفّار إعادتها. فذكر الفقهاء أنّ هذا الشرط يبطُل بالنسبة للمرأة لأنّها ضعيفة العقل![1] فالمرأة المُسلمة إذا خرجت من بلاد الكفر إلى بلاد الإسلام لا تُعاد إلى بلاد الكفر؛ لأنّها متى أرجعت قد تعود إلى الكفر، والسبب في ذلك هو ضعفُ عقلِها كما ورد في بعض الروايات.

هـ ـ إذا تزوّج العبدُ من الحرّة دون إذن مولاه، فقد ذكر الفقهاء إنّ هذا من الزنا، ولكن لا يُقام عليه حدّ الزنا؛ لأنّ الرجل مملوكٌ، والمرأة ضعيفةُ العقل[2]، ولذا يُدرج هذا الزواج ضمن وطء الشُّبهة ولا يُقام عليهما الحد.

و ـ في مسألة أوصافِ المُستحقّين للزكاة؛ أي من يستحقّ أن يُعطى من الزكاة، ذكرَ الفقهاء أنّ الإيمان والفقر شرطان في ذلك، وأمّا العدالة فليست شرطاً لأنّ غالب من يستحقّ الزكاة هنّ من النساء وأكثرهنّ من الفُسّاق![3]

ز ـ كذلك وقع البحث بينهم في جواز تولّي المرأة مناصب الدولة أو عدم جواز ذلك؛ ومن الأدلّة التي ساقها من يرى عدم الجواز هو أنّهنّ ناقصاتُ العقول[4].

---

(1) تذكرة الفقهاء، ج1، ص448.

(2) الحدائق الناضرة، ج24، ص234 ـ 235.

(3) جواهر الكلام، ج14، ص393.

(4) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 138 ـ 139.

إذاً يُمكننا القول أنّ بعض الآراء الفقهيّةِ تعتمدُ على أساس بعض الروايات التي وردت بمضمون يتعلّق بحقيقة المرأة وطبيعة خِلْقتِها، ولم تكن بصدد بيان حكمٍ فقهيّ.

وما ينبغي أن يقع البحث عنه هو البحث عن مدى صحّة هذه الروايات.

السؤال الثامن: لعلّ رجوع الفقهاء إلى بعض الروايات التي تتضمّن بُعداً يرتبط ببيان طبيعةِ المرأة في تحديد الموقف الفقهيّ كان في محلّه؛ وذلك لأنّ هذه الروايات وردت لبيان حالةٍ عامّةٍ، وهم اعتمدوا على هذا التعميم في بحثهم الفقهيّ، ولكنّ البحث الأساسيّ يقع في أصل وجود مثل هذه الروايات وأنّه كيف نجدُ مثل هذه الروايات التي تتحدّث عن الاختلاف الكبير بين الرجل والمرأة ضمن مرويّاتنا؟ وبعبارةٍ أُخرى: ما هو سببُ صدور مثل هذه الروايات؟ وثانياً: إنّه هل يصحّ أن يستند الفقهاء إلى هذه الروايات في استنباطهم للأحكام الفقهيّة كما مارسوا ذلك؟ وثالثاً: ما هو التفسير الذي يُمكن أن يُقدّم فيما يرجع إلى هذه الروايات؟

ـ إنّ الروايات التي تقدّم التعرّض لها هي على طوائف. فبعضها ثمّة شكّ في صدوره، كالرواية التي وردت عن أبي هريرة عن النبيّ (ص): **(الشؤم في ثلاثة: في المرأة والمسكن والدابّة)**[1].

وورد عن عائشة أنّ أبا هريرة أخطأ في هذه الرواية؛ لأنّ النبيّ (ص) قال: **(كان أهل الجاهليّة يقولون: إنّ الشؤم في ثلاثة: في المرأة والمسكن والدابّة)**[2]، وأنّ أبا هريرة إمّا لم يسمعه أو غفِلَ عنه.

---

(1) سنن الترمذي، ج5، ص126.

(2) الإجابة لايراد ما استدركته عائشة على الصحابة، ص 114 ـ 117.

فبعض هذه الروايات يقع الشكّ في صدورها، ولا بدّ من البحث عنها من هذه الجهة. نعم، يلتزمُ أكثر علماء الشيعة وأهل السنّة بأنّ الوَضْعَ قد لحقَ بهذه الطائفة من الروايات؛ وذلك لأسباب سياسيّة، دينيّة، قوميّة أو عرفيّة، ويُمكن أن تكون تلك النزعة السياديّة لدى الرجال سبباً في الوضع.

ومثال ذلك: ما ورد في كُتب أهل السنّة من رواية عن شخصٍ يُدعى **مطرف بن عبد الله**، وكان ممّن تزوّج بامرأتين أنّه جاء إلى إحداهما وقال: فجعلت تنزع عمامته وقالت: جئت من عند امرأتك، فقال: جئت من عند **عمران بن حصين**، فحدّث عن **النبيّ** (ص) أنّه قال: (**أقلّ ساكني الجنّة النساء**)[1].

فأراد الرجلُ من خلال وضْعِه لهذا الحديث أن يُنهي ما وقع فيه من مشكلة عائليّة.

وطائفةٌ أُخرى من الروايات لها مُعارض؛ ومثال ذلك: رواية الشؤم في ثلاثةٍ المُتقدّمة، فإنّ لها مُعارضاً من الروايات وهي قوله: (**اليُمن في النساء**)[2] ـ أي البركة في النساء ـ ولا بدّ من البحث ضمن القواعد عن أيّ الروايتين هي الصحيحة؟ فإذا كان الشُؤم في النساء فقد ورد في روايات: (**اليُمن في النساء**)، (**الخيرُ في النساء**) و(**البركةُ في النساء**).

وكذلك الحال في الرواية التي ورد فيها: (**أكثرُ أهلِ النار النساء**)[3]، فإنّها تتعارضُ مع الكثير من الروايات كالرواية المرويّة بطرقٍ متعدّدة: (**الجنّة تحت أقدام الأُمّهات**)[4]، أو الرواية التي ورد

---

(1) المستدرك، ج4، ص602.

(2) سنن ابن ماجة، ج1، ص642.

(3) كتاب من لا يحضره الفقيه، ج3، ص247، ح1175.

(4) كنز العمال، ج16، ص461، ح 45439.

فيها: **(من قبّل بين عينيّ أُمّه كان له ستْراً من النار)**[1]، أو الرواية التي ورد فيها: **(من عالَ ثلاث بناتٍ أو ثلاث أخواتٍ وجبَت له الجنّة، فقيل: يا رسول الله واثنتين؟ فقال: واثنتين، فقيل: يا رسول الله وواحدة؟ فقال: وواحدة)**[2].

فكيف يُمكن لمَن عال بنتاً أن تكون له الجنّة ولكن هذه البنت تدخل إلى جهنّم؟! فلا بدّ من العمل على حلّ التعارض الواقع بين هذه الروايات.

وأمّا الطائفة الثالثة؛ فهي الروايات التي لا بدّ من البحث بدقّة عن المعنى المُراد منها كما في الروايات الواردة بطرقٍ مُختلفةٍ[3]، ولا يُمكن الشكّ في صدورها، ولكنّها قد يكون لها معنى واضحٌ معقول؛ فالمرأة التي تكون جليسة بيتها ولا تملكُ حضوراً اجتماعيًّا من الطبيعيّ أن يكون مقدارُ فهمها للأمور أقلّ من الرجل، لا سيّما وأنّه قد ورد في رواية: **(من ترك التجارة، ذهب ثلثا عقله)**[4]. وليس المراد من العقل هنا العقل الذاتيّ الفطريّ، بل العقل العارض؛ أي الوعي الاجتماعي.ولذا لا بدّ في مثل هذه الروايات من التأمّل في أمورٍ ثلاثةٍ: أولاً: في صدور بعضها، وثانياً: فيما لها من مُعارضٍ، وثالثاً: في تحديد المعنى المراد منها.

السؤال التاسع: لعلّنا نجد أمراً رابعاً في هذه الروايات؛ وهو أنّ بعض هذه الروايات وردت في بعض الموارد الخاصّة والجزئيّة، ولا يُمكن تعميمها لكافّة الأزمنّة.

---

(1) المصدر نفسه، ص462، ح45442.

(2) وسائل الشيعة، ج15، ص100، ح3.

(3) راجع، شخصيت وحقوق زن در إسلام، ص 82 ـ 91.

(4) وسائل الشيعة، ج 12، ص5، ح1.

ـ نعم، بعض هذه الروايات وردت في بعض الوقائع الخاصّة، فللزمان والمكان مدخليّة فيها، وهذه الملاحظة يُمكن الأخذُ بها في هذه الطوائف من الروايات.

وما أراه أنّنا لو أردنا أن نصلَ إلى فكرة عامّة ودقيقة، لا بدّ من جمع الروايات كافّة الموافِقة والمخالِفة، والبحث عن أسانيدها وعرضها على الكتاب والسنّة القطعيّة والمسلّمات الدينيّة القطعيّة. فحينئذ يُمكننا أن نصل إلى المضمون الصحيح لها. بعد ملاحظة هذا الأمر، يُمكننا أن نقول إنّ الفقيه لو جَعلَ من هذه النتيجة التي يتوصّل إليها فيما يرجع إلى طبيعةِ المرأة مَدرَكاً في عمليّة الاستنباط لكان ذلك صحيحاً؛ وأمّا الرواية التي لم يتمّ البحث عنها وتمحيصها فلا يُمكن ولا يصحُّ أن تُشكّل مُستَنداً ومَدْرَكاً يُعتمد عليه في الاستنباط.

السؤال العاشر: نعم، هذا السؤال كان هو الشقّ الأوّل من سؤالٍ سابقٍ؛ وهو أنّ الفقيه هل يُمكنه الاعتماد على هذه الروايات التي وردت بمضامين تتحدّث عن طبيعة المرأة أو عن بعض القضايا الحقوقيّة في استنباطاته الفقهيّة؟

ـ من المسلّم به أنّ الفقيه لو بحث في الرواية وحدّد المُراد منها وأنّه صدر من قبل الشرع ذلك، فإنّه يُمكنه أن يجعلها أساساً له؛ لأنّ النظريّة الحقوقيّة تعتمدُ على بعض النظريّات التي ترتبط بعلم الإناسة (الإنتربولوجيا)، سواء فيما يرتبط من ذلك بالرجل أم بالمرأة، نعم، شرطُ ذلك أن يعمدَ الفقيه إلى البحث فيها كالبحث في سائر الروايات فيُلاحظ السند، الدلالة، ويبحث عن المُعارض لها وغير ذلك. فإذا توصّل إلى نتيجة مُحدّدة أمكنه أن يأخذَ بها في استنباطه الفقهيّ.

السؤال الحادي عشر: هل يُمكننا القول إنّ النظريّة الاجتماعيّة

التي يملكها الفقيه لها تأثيرها على استنباطه الفقهيّ وعلى الفتوى التي يُصدرها؟

ـ ما ذكرتموه صحيحٌ في الجملة، ولا يُمكننا إنكارُ ذلك أو ردّه، بل يُمكننا ذكرُ نماذجَ ترتبط بهذا الموضوع، ومثال ذلك: ما كُتب في مسألة القضاء، فقد عالج هذا الكتاب مسألة شرطيّة الذكورة في القاضي؛ وناقشَ الأدلّة اللفظيّة والنقليّة، وتوصّل إلى عدم تماميّة أيّ دليلٍ على منع المرأة من تولّي القضاء، ولكنّه خَتَمَ ذلك بالقول إنه لا دليل لدينا يُثبت المنع من تولّي المرأة القضاء، غير أنه عاد فذكرَ أنّ عاطفة المرأة لمّا كانت أقوى من عقلها، ولا بدّ في القضاء أن يكون القاضي بعيداً عن العاطفة، فلا يُمكن للمرأة أن تتولّى القضاء[1].

إنّ مقولة أنّ المرأة تغلبُ عليها العاطفة والأحاسيس هي من المقولات الرائجة اجتماعيًّا؛ وهي من مكوّنات الثقافة الاجتماعيّة، وما من رواية ورد فيها أنّ عاطفة المرأة أقوى من عاطفة الرجل، نعم، ورد في الروايات الحديث عن نُقصان عقلها، ولم يرد التعرّض لموضوع العاطفة، نعم، اشتهرت هذه المقولة على الألسُن وفي الثقافة الشعبيّة، فهذه المقولة الاجتماعيّة أصبحت أساساً في الاستنباط الفقهيّ، أضف إلى أنّه لم تجرَ دراسة إحصائيّة لإثبات أنّ عاطفة المرأة أقوى من عاطفة الرجل.

والنموذج الآخر هو ما ذكره الشهيد **المطهريّ** في كتابه «مسألة الحجاب في بحث السِتْر»[2].

السؤال الثاني عشر: قبل أن تأتوا على ذكر النموذج الثاني، ما هو

(1) قضا وقضاوت در إسلام، ص57.

(2) مسألة حجاب (فارسي)/ ص205 ـ 206.

رأيكم فيما يتعلّق بالآية الكريمة (الرجال قوّامون على النساء) حيث ورد في هذه الآية أيضاً قوله: (بما فضّل الله بعضهم على بعض)[1]، حيث تدلّ الآية على تفضيل الله للرجال على النساء؟

ـ لو لاحظنا التعبير القرآنيّ، فإنّه سوف يتّضح لنا أنّ (فضّل) الواردة في القرآن لا تتحدّث عن التفضيل الذاتيّ، فبنو إسرائيل أو المُجاهدون ليس تفضيلهم على العالمين أو على القاعدين ذاتيًّا، بل تفضيلٌ من الناحية الاجتماعيّة والمكانة. مضافاً إلى أنّ التعليل لا بدّ وأن يكون أمراً واضحاً وبيّن الدلالة؛ وإلّا فلا يُمكن التعليل بأمرٍ خلافيّ ونظريّ.

السؤال الثالث عشر: تأييداً لكلامكم هذا، ذكر بعض المفسّرين أنّ ذيل آية (الرجال قوّامون على النساء) هو تفضيلٌ للرجل على المرأة في داخل الأسرة؛ أي لمّا كان تأمين معاش الأُسرة بيد الرجل كانت رئاسة البيت له بالطبع. فالتفضيل المُعطى للرجل هنا في مجال الأسرة دون سائر المجالات.

ـ هذا أمرٌ صرّحت به الآية؛ وذلك لأنّ الآية ورد فيها صريحاً ذكر أمرين: بما فضّل الله بعضهم على بعض. والثاني: بما أنفقوا، فهنا بما أنفقوا لا يُمكن أن يكون لها معنىً آخر وإلّا لزم التكرار.

السؤال الرابع عشر: ألا يُحتمل أن تكون جملة (وبما أنْفقوا) عطفَ تفسير؟

ـ ذلك بعيدٌ، فما يرد على الذهن أنّ جملةَ (بما فضّل الله بعضهم على بعضٍ) لها معنى، بنحو لو أُلقيَت إلى أيّ شخصٍ لعرفَ معناها، فلو كان المُراد جعل العلّة أمراً خفيًّا، لما كانت علّة.

---

(1) سورة النساء، الآية: 34.

فالاختلاف بين الرجل والمرأة أمرٌ مُسلّم؛ أي مع تسليمنا في الوقت نفسه بأنّ الرجل والمرأة مُشترِكَان في الهويّة الإنسانيّة إلّا أنّ المرأة لا تكون رجلاً وكذا العكس. بل بينهما اختلافٌ في الطبيعة، فالمرأة التي تكون حاملاً أو مُرضعة لا يُمكنها أن تقوم بعملٍ كالذي يقوم به الرجل. فلو كان للمرأة خمسة أطفال وأرادت أن تُرضع كلّ طفل حولين، فلا بدّ لها من أن تجعل خمس عشرة سنة من عمرها لإرضاع أطفالها؛ ولذا لن يكون نشاطها الاجتماعيّ كالرجل، فهذا الاختلاف والتفاوت بين الرجل والمرأة يُمكن أن نُدرِكه وبوضوح من هذه الآية، ولكن تحديد أكثر من هذا المقدار هو محلّ تأمّل ونظر.

السؤال الخامس عشر: هل يُمكنكم أن تتفضّلوا بذكر النموذج الآخر لتأثير النظريّة الاجتماعيّة لدى الفقهاء على الاستنباط الفقهيّ؟

- يذكر الشهيد **المطهريّ** في كتاب «الحجاب» أنّه لا يجب ستْر اليدين إلى الزندين وستْر الوجه، ويُضيف: إنّ ستْر الوجه دخل إلى الفقه في مرحلة متأخّرة، ولم يكُن موجوداً في السابق، وهو من الثقافة الإيرانيّة[1]، فقد يكون للثقافة السائدة أو الظروف الاجتماعيّة المُحيطة تأثيرها على فقاهة الفقيه، وقد لا يَلتفتُ الفقيه إلى هذا الأمر ضمن مُمارسته الفقهيّة والإنسان مهما سعى للخروج من الظروف الاجتماعيّة المُحيطة به، فإنّه لن يتمكّن من ذلك، وأمّا من ينظرُ من خارج يُمكنه أن يَشهد ذلك بكلّ سهولة.

السؤال السادس عشر: يعتقد بعضهم أنّ الآراء التي تبنّاها الفقهاءُ في موضوع المرأة كانت سبباً في الانزواء الاجتماعيّ الذي عاشته المرأة وعدم مشاركتهم في مُختلف المجالات الحياتيّة، ما هو رأيكم بهذا الكلام؟

---

(1) مسألة الحجاب، ص205 ـ 206.

ـ لا يعود السبب في الانزواء الاجتماعيّ للمرأة إلى الآراء التي تبنّاها الفُقهاء فقط، بل ترتبط بالثقافة الاجتماعيّة المُهيمنة على الناس كافّة؛ ففي الماضي لم يكن للمرأة حضورٌ في أجهزة الدولة، وقليلٌ من الناس من كان يتعبّد بأخذ كلّ ما يَبتلي به من الدّين والفقه؛ ولذا لا يُمكننا أن نعتبرَ أنّ الآراء الفقهيّة كانت هي السبب في الانزواء الاجتماعيّ الذي تعيشه المرأة بنحو مطلقٍ، نعم، قد يكون ذلك سبباً في بعض الحالات.

إذاً للثقافة الاجتماعيّة الخاطئة تأثير أقوى في انزواء المرأة من تأثير الفقه في ذلك، وفي الغرب أيضاً لم يعالج هذا الأمر بشكلٍ تامّ. والذي يبدو لنا أنّ هذه المشكلة تتجاوز الفقه؛ وذلك لأنّ قليلاً من الرجال من يسمح بفتْح المجال أمام المرأة، مع أنّه يُذكر عادةً أنّ المرأة يُمكنها أن تصل في كثيرٍ من الدول إلى مناصب عُليا، ولكن ما هو مقدار ما أمكنها أن تحتلّه من هذه المناصب؟ ما هي النسبة المئويّة لمن أَعطى المرأة المجال لكي تكون في قلب مراكز إصدار القرار في السُلطات الحاكمة؟ إذاً غالب هذه المشاكل ترجع إلى الثقافة العامّة والأعراف العامّة المُتوافرة في المجتمع، ودراستها وظيفة علم الاجتماع وعلم النفس.

والملاحظة الأُخرى هنا هو أنّ الكثير من الآراء الفقهيّة تدخل في دائرة القضايا الحقوقيّة، ولا ترجع إلى القضايا الاجتماعيّة، كما في قضيّة الديّة، الإرث، القِصاص وغير ذلك ممّا لا ربط له بالمسائل الاجتماعيّة؛ ولذا لا يُمكننا أن ننسبَ هذه المُشكلة إلى الرأي الفقهيّ.

والملاحظة الثالثة؛ هي أنّنا نجد في صدر الإسلام وفي حياة **النبيّ** (ص) نماذجَ كثيرة من النساء اللواتي كان لهنّ دورٌ اجتماعيّ كما في الجهاد، التجارة، السياسة وغيرها.

السؤال السابع عشر: تفْصِلونَ في جوابِكم هذا بين العُرف السائد لدى المتشرّعة والمتديّنين بالدّين وبين الرأي الفقهيّ، مع أنّهما مُرتبطان ارتباطاً وثيقاً. فالعُرف القائم بيننا ومنذ فترات سابقةٍ جدًّا وإلى اليوم ـ وهذه المسألة تظهر في زماننا هذا بوضوح ـ يعتمدُ بشكل رئيس على الفِقه.

ـ المجتمع الدّينيّ هو المجتمع الذي يُؤمن بالدّين بشكل عامّ، وليس هو المجتمع الذي يعمل بالرأي الفقهيّ في كلّ مسألةٍ مسألة. فالمجتمع الإيرانيّ اليوم هو مجتمعٌ دينيٌّ، ولكن هذا لا يعني أنّ كلّ أفراد المجتمع يلتزمون الرأي الدينيّ في كلّ أمورهم.

السؤال الثامن عشر: ليست المسألة أن يكون المجتمع مُلتزماً بالعمل بالأحكام أو غير مُلتزمٍ بالعمل بها، فأنتم تسلّمون بأنّ بعض الناس تلتزم بالعمل برأي الشرع، وكذلك تسلّمون بأنّ السُّلطة القائمة الآن تعمل على إِساس الشرع المقدّس، وهذا سوف يسري من السُّلطة القائمة إلى عُرف الناس. ومثال ذلك: لو نظرنا إلى مدير صحيفةٍ ما كأحد مكوّنات السُّلطة، وفرضنا أنّه كان يملك نظرة سلبيّة تجاه قضيّة المرأة فإنّه سوف يلقّن القارئ هذا الأمر بنحوٍ ما، وقد يبلغ عدد قرّاء هذه الصحيفة الملايين من الأشخاص، فهذا يعني أنّ المجتمع سوف يَتغذّى بهذه الفكر من خلال هذه الطريقة، والقارئ حتّى لو كان ممّن لا يعمل بالشرع بنحوٍ مباشرٍ فإنّه سوف يقع تحت تأثير هذا الرأي بشكلٍ غير مباشرٍ.

ـ لو نظرنا إلى وضع المرأة قبل الثورة الإسلاميّة ووضعها الحالي بعد انتصارها لا يُمكننا أن نرى أنّ لها حضوراً اجتماعيًّا مُرضياً، قبل الانتصار وليس لها مثل هذا الحضور بعد انتصار الثورة؛ لأنّ المرأة حتّى قبل انتصار الثورة لم تكن تملك حضوراً اجتماعيًّا؛ بمعنى أنّها لم تتصدّ لتولّي مناصب رفيعة. والسُّلطة التي

قامت بعد انتصار الثّورة بدأت مع الإمام **الخمينيّ** الذي قال: «**ينبغي أن يكون للمرأة حضورها الاجتماعيّ، يجب أن تُشارك في المظاهرات، يجب أن تحضر في صلاة الجمعة وغير ذلك**».

إنّ المجتمع الذي ولدَ بعد انتصار الثورة مجتمعٌ يُؤكّد على الحضور الاجتماعيّ للمرأة؛ ولذا يُمكننا القول بأنّ الرأي الفقهيّ له تأثيره على عُرف الناس في الجملة، ولكن لا يُمكننا تعميم ذلك؛ لأنّ رأي الفقهاء ورد التعبير عنه في الغالب باللغة العربيّة، ومن يُمكنه أن يرجع إليه إنّما هو العارف بهذه اللّغة، وأكثر الناس ليسوا كذلك. إلّا أن يقوم الداعية الدينيّ بنقل ذلك الرأي للناس. إذاً لا يُمكننا القول بأنّ الآراء المتبنّاة من قبل الفقهاء كانت هي السبب في ما تعيشه المرأة من انزواءٍ اجتماعيّ، بل النسبة بين رأي الفقهاء وبين ما تعيشه المرأة من انزواء هي نسبة العموم والخصوص من وجه؛ لأنّ الثقافة العامّة لها تأثيرٌ أقوى، ونسبة هذه الثقافة العامّة للثقافة الدينيّة هي نسبة الخصوص؛ أي لا يُمكننا أن نقول بأنّ ثقافة المسلمين في المجتمع الدينيّ هي ثقافة إسلاميّة، بل في كثيرٍ من الأحيان تبتعدُ ثقافة المسلمين عن الثقافة الإسلاميّة؛ فأكثر الدول العربيّة مثلا هي من يدينُ بالإسلام، ولكنّ نمط حياتهم وثقافتهم لا تتطابق في نوعها مع الثقافة الإسلاميّة. ففي كثيرٍ من هذه الدول نجد أنّ السفور أمرٌ عاديٌّ بل هو جزءٌ من الثقافة العامّة مع أنّ فقهاءهم كافة يلتزمون بضرورة ووجوب الحجاب والستر، فكم هو تأثيرُ هذا الرأي الفقهيّ على الثقافة العامّة للناس في هذه الدول؟

والملاحظة الأُخرى، هي أنّ الآراء الفقهيّة ليست في غالبها تتناول قضايا اجتماعيّة، بل تشمل القضايا الحقوقيّة، الفرديّة، الاختلافات بين الرجل والمرأة وغير ذلك، ولعلّ عدداً قليلًا منها يرتبط بشكلٍ صريحٍ وواضحٍ بالقضايا الاجتماعيةِ.

السؤال التاسع عشر: ذكرتُم أنّ الآراء الفقهيّة لها تأثيرها على الحياة الاجتماعيّة للناس في الجملة. وما أُريد أن أقوله هو أنّ هذا التأثير يصل إلى درجةٍ عالية، ونحن لا نريد أن نلحظَ ما كان عليه الوضع قبل انتصار الثورة الإسلاميّة أو بعد انتصارها، بل وكما ذكرتم فإنّ الفقيه يعرضُ رأيه الفقهيّ في الغالب باللّغة العربيّة، ولكن الداعية الدّينيّ والمبلّغ الدّينيّ يقوم بنقل هذا الرأي الفقهيّ للناس، ولا شكّ في أنّه عندما يقوم بنقل هذا الرأي سوف يُبيّن لهم أنّه حكمٌ قطعيّ لا شكّ فيه ولا ترديد، وبهذا النحو تنفذُ هذه الأحكام إلى نفوس الناس، وتتبدّل لتُصبح ثقافةً اجتماعيّةً. ليس مرادنا أن العمل يتمّ على تربية الناس على الثقافة الدينيّة، بل مرادنا أنّ الرأي الفقهيّ سوف يتبدّل إلى ثقافةٍ اجتماعيّة.

ولذا نسأل عن الروايات الواردة بمنع المرأة من التعلّم، ما هو تفسيركم لهذه الروايات أولّا؟ وثانياً، ألا يُؤدّي العمل بهذه الروايات إلى تخلّف المرأة في هذه الحياة؟!

ـ وردت مثل هذه الروايات في المصادر الروائيّة والحديثيّة، ولكن لا يبدو أنّ الفقهاء اعتمدوا على هذه الروايات، كما لا يُمكننا القول بأنّ هذه الحالة كانت هي السائدة في صدر الإسلام. بل لدينا الكثيرُ من الروايات التي ورد فيها الحثُّ على تعليم المرأة؛ وذلك كالرواية الواردة في قصة (**شفاء) بنت عبد الله بن شفاء** حيث حثّها على تعليم **حفصة**، ففي هذه الرواية يؤكد **النبيّ** (ص) على **حفصة** أن تتعلّم[1].

وفي رواية أخرى عن **عائشة** قالت: جاءت امرأة وراء الستْر

(1) مسند أحمد، ج6، ص372.

بيدها كتابٌ إلى **رسول الله** (ص)[1]. فلو كانت النساء ممنوعات من التعلّم، لنهى **النبيّ** (ص) عن ذلك حينئذ.

مضافاً إلى أنّ سيرة علماء الدين لم تقُم على ذلك، فزوجة **الشهيد الأول** كانت تحمل إجازةً في نقل الحديث وإجازةً في الاجتهاد، وكذلك الحال مع ابنة **الشهيد الأول** (فاطمة)، التي كانت كذلك، وكذلك الحال مع **(آمنة بيكم)** ابنة العلامة **المجلسيّ الأول**، أي شقيقة الشيخ **محمد باقر المجلسيّ**[2]؛ **فالمجلسي** الذي روى هذه الروايات لم يفهمها بهذا النحو، بل ولم يعمل بهذه الروايات.

من جهةٍ أُخرى، لدينا رواية عن **النبيّ** (ص) ورد فيها : **(طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة)**[3] أو الروايات الواردة عن الأئمّة (ع)، والتي تُؤكّد على ضرورة التعلّم للرجل والمرأة على السواء.

فهذه الروايات التي تنهى عن تعليم النساء، لو كانت قد صدرت حتماً، فلا بدّ وأن يكون المراد منها معنى خاصًا، وأن تكون ناظرةً إلى بعض الحالات الخاصّة، ولا يُمكننا أن نلتزم بها على عمومها؛ لأنّنا نجد ما يُعارضها في سيرة **النبيّ** ((ص) وسلّم) وفي سيرة العلماء السابقين، بل هذه القضية الآن هي في غاية الوضوح، حيث لم يلتزم أحدٌ من علماء عصرنا بالمنع من ذلك، ولم نلحظ أنّهم منعوا بناتهم من التعليم أو الذهاب إلى المدارس.

وحاصل الكلام، هو أنّ هذه الطائفة من الروايات لها معارضٌ،

---

(1) السنن الكبرى، ج7، ص86.

(2) أعلام النساء المؤمنات، ص517، الرقم 338، وص 96، الرقم8.

(3) تنبيه الخواطر، ج2، ص176.

وغاية ما يُمكن أن يُقال فيها إننا لا نُدرك المقصود منها؟ فهل هي ناظرةٌ إلى حالاتٍ خاصّة؟ أو أنّ لها معناها الخاصّ؟ فلا يُمكننا الوصول إلى تفسيرٍ واضحٍ لهذه الروايات؛ وذلك بسبب وجود معارضٍ لها في سيرة وأقوال الأئمّة (ع) وسيرة العلماء.

السؤال العشرون: ما هو تفسيرُكم للروايات التي وردت بنهي الرجال عن مشاورة النساء، أو الحديث معهن؟

ـ كما أشرنا سابقاً لا بدّ لنا من أن نجمع الروايات كافّة التي تتعلّق بالمرأة في مجموعةٍ واحدة، والسعي لمعرفة معناها من خلال ملاحظة الروايات المُعارضة لها لكي نصل إلى نتيجةٍ صحيحةٍ.

ومن الموارد التي ينبغي أن نسير فيها على هذا النحو مسألة الروايات التي وردت بالنهي عن مشوْرة النساء؛ فلو أنّنا جمعنا مُختلف الروايات التي وردت بهذا المضمون من المصادر الروائيّة والحديثيّة ضمن مجموعةٍ واحدةٍ، فإنّنا سوف نصل إلى تفسير واضح للمُراد منها؛ لأنّ بعض هذه الروايات وردت مقيَّدةً بقيد: (**إيّاك ومشاورة النساء إلّا من جرّبتَ بكمال عقلها**)[1]، ومع هذا الفرض لا فرق بين الرجل والمرأة، أي حتّى لو أردت مشاورة الرجل فلا بدّ وأن يكون ممّن كمُلَ عقله. مضافاً إلى أنّ لدينا نماذجَ كثيرةٍ في الإسلام ورد الأمر فيها باستشارة النساء، كما في الآية الكريمة: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ

(1) كنز الفوائد، ص 177.

إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِۗ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٣٣﴾ ﴾[1]، فهل ذلك قبل إتمام الحولين أو بعده؟ أو ما ورد في مسألة نكاح الفتاة (تستأمر البكر وغيرها ولا تنكح إلّا بأمرها)[2].

وأمّا فيما يرجع إلى القضايا الاجتماعيّة فلدينا نماذج أيضاً، ففي صلح الحديبيّة نقرأ التالي: **(لمّا أراد المسلمون زيارة بيت الله، منعهم كفّار قريش من ذلك، وانتهى الأمر بما عُرف بصلح الحديبيّة، فلما فرغ النبيّ (ص) من قضيّته قال: (قوموا فانحروا ثمّ احلقوا، فما قام أحدٌ حتّى قال ذلك مراراً؛ فلمّا لم يقم أحدٌ منهم دخل إلى أمّ سلمة فذكر لها ذلك فقالت: (يا نبيّ الله اخرجْ ولا تُكلّم أحداً منهم حتى تنحر بدنك وتحلق شعرك. ففعل، فلمّا رأوا ذلك قاموا فنحروا وحلقوا حتّى كاد بعضهم يقتلُ بعضاً للازدحام فما فُتح في الإسلام قبله فتحٌ كان أعظم منه)**[3].

فنجد كيف أنّ **النبيّ** (ص) استشار زوجته في هذه القضية الاجتماعيّة المهمّة جدًّا؛ أو فيما ورد من الروايات من أنّ **النبي** (ص) كان يستشير بعض زوجاته في تناوله لبعض الأدوية.

ولو أنّنا نظرنا إلى الروايات التي وردت في شأن الاستشارة والمشوْرة بشكلٍ عامّ فسوف نجد أنّها بتمامها ـ سواء ما ورد بعنوان عام أم بعنوان الرجل ـ تُؤكّد على أنّ الاستشارة لا بدّ وأن تكون ممن كمُلَ عقله؛ ففي رواية عن الإمام الباقر (ع): (شاور في أمورك ممّا يقتضي الدّين من فيه خمسُ خصال: عقلٌ، وحلمٌ، وتجربةٌ، ونصحٌ، وتقوى)[4]، فهذه من الروايات العامّة التي لا تَرى فرقاً بين

---

(1) سورة البقرة، الآية: 233.
(2) وسائل الشيعة، ج14، ص 214، ح1.
(3) الكامل في التاريخ، ج2، ص205.
(4) بحار الأنوار، ج72، ص103، ح33.

المُستشار سواء كان رجلًا أم امرأة. نعم، من الطبيعيّ أنّ من تتمّ استشارته لا بدّ وأن يكون شخصاً ذا خبرة في مجاله، سواء كان رجلًا أم كان امرأة. وقد ورد في الرواية التالي: **(إيّاك ومشاورة النساء إلّا من جرّبْتَ بكمال عقلها)**[1]، وفي مورد آخر: **(مَن شاور ذوي الألباب دلّ على الصواب)** ولا فرق في ذلك بين الرجل والمرأة[2].

وما يُؤسَف له أنّه على الرغم من وجود هذا العدد من الروايات في هذا المجال، إلّا أنّ بعضهم لاحظ بعضها وأغفل سائر الروايات.

فالمعيار الأساسيّ الذي ورد في الروايات التي حثّت على المشوْرة هو أنّه لا بدّ في المُستشار من أن يكون عارفاً خبيراً فيما يُستشار به، سواء كان شأنا أُسروياً أم اجتماعيًّا.

وأمّا فيما يتعلّق بالحديث مع النساء، فالأمر فيه كذلك، فلا نجد من بين فتاوى الفقهاء فتوًى صريحةً بحرمة الحديث معهنّ، بنحو يقول (يحرم الحديث مع النساء)، بل ورد الأمر بالاحتياط: **(لا بأس بسماع صوت الأجنبيّة ما لم يكن تلذّذ ولا ريبة من غير فرق بين الأعمى والبصير وإن كان الأحوط الترك في غير مقام الضرورة)**[3]؛ فالحديث مع النساء إذا كان سبباً للفتنة كان ممنوعا، وإلّا لو كان سلوك النساء سويّاً في المجتمع فلن تتوافر الظروف المُوجبة للفتنة والفساد.

والحاصل، أنّ المرأة إذا كان لها حضورها الإنسانيّ في

---

(1) كنز الفوائد، ص 177.

(2) وسائل الشيعة، ج14، ص201، ح3 و7.

(3) العروة الوثقى، ج2، ص637، ح39.

المجتمع، مع حفظها لأُنوثتها في محيطها الأُسريّ فلا مانع من ذلك.

ولذا ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ﴾؛ أي لا ترقّقنّ صوتَكنّ ﴿فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ﴾[1]، فالذي ينهى عنه القرآن الكريم هو هذا الخضوع في القول؛ أي المرأة التي تُريد أن تُبرز عنصرها الأنثويّ في المجتمع.

ولبعض الكتّاب تعبيرٌ لطيف في بيان مسألة الاختلاط والعشرة؛ يَذكر فيه أنّ المرأة إذا أرادت أن تملك حضوراً في المجتمع بعنوان كونها إنساناً، فهو أمرٌ غير ممنوعٍ، وأمّا لو أرادت أن يكون حضورها بعنوان كونها أُنثى فإنّ لازم ذلك الفساد والفتنة والخضوع في القول وهو غير جائزٍ.

السؤال الواحد والعشرون: هل يُمكننا القول بأنّ بعض الروايات المتعلّقة بالمرأة تخضع للظروف الحاكمة في ذلك الزمان، ولكنّها ونظراً للمُتغيّرات الاجتماعيّة والثقافيّة لا يلزم العمل بها في هذا الزمان؟

ـ ترجع هذه الفكرة إلى مقولة تذهب إلى أنّ لبعض القضايا خصوصيّاتها الزمانيّة والمكانيّة، وهذا ممّا لا شكّ فيه ولا ترديد، وما قدّمه الإمام **الخمينيّ** فيما يرجع إلى عنصري الزمان والمكان يرجع في حقيقته إلى جهتين: إحداهما ترتبطُ بمن يُريد أن يقوم بعمليّة الاستنباط؛ ولذا يرى بعض الفقهاء كآية الله **البروجورديّ** أنّه لا بدّ من الاطلاع على زمان صدور الرواية في فهمنا للرواية[2]، وهذا يشهد على أنّ الظروف المُحيطة بصدور الرواية لها دورها في

---

(1) سورة الأحزاب، الآية 32.

(2) مجلة حوزة، العدد 43 ـ 44، ص145.

فهم الحديث، بل حتّى بعض المحدّثين المُتمسّكين بالروايات بشدّة تجده في بعض الموارد يذكر أنّ هذه الرواية ترجع إلى مكانٍ خاصّ أو تختصّ بشخصٍ خاصّ؛ ومثال ذلك: الروايات الواردة بالمضمون التالي: (**أطعموا محموميكم التفّاح فما من شيء أنفعُ من التفاح**)[1]. يقول**المجلسي**: (**الأطباءُ يزعُمون أنّ التفّاح بأنواعه مضرٌّ للحمّى يهيّج لها وقد ألفيت أهل المدينة ـ زادها الله شرفاً ـ يستشفون في حميّاتهم الحارّة بأكل التفّاح الحامض، وصبِّ الماء البارد عليهم في الصيف، ويذكرون أنّهم ينتفعون بها. وأحكامُ البلاد في أمثال ذلك مُختلفةٌ جدًّا**)[2]. فهذا أمر مسلّم في الجملة عند العلماء؛ وإذا كان هذا الأمر مسلّماً في أصله، فهو يشمل الرواية سواء كانت في الطبِّ أم الصحّة، أم كانت تتعلّق بمسألة فقهيّة أم بالرجل أم بالمرأة، فهي قاعدةٌ عامّة تجري في سائر الأمور.

ولو نظرنا إلى الموضوع من زاويةٍ أُخرى، لأمكننا إثبات عموم هذه القاعدة؛ فقد وقع البحث بينهم في أنّ الأفعال الصادرة من **النبي** ((ص) وسلّم) والأئمة (ع) هل هي من مصادر التشريع أو لا؟ أي إنّ كلّ فعل يصدرُ من المعصوم له حيثيّة تشريعيّة أو لا؟ وهذا من المسائل التي تُبحثُ عادّةً في علم الأصول، ولكن علم الأصول عند الشيعة قليلًا ما تعرّض لهذا الموضوع فيما نجد دراسات أوسع لدى أهل السنّة حول هذا الأمر بالذات.

ففي كتاب يحمل عنوان «أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية»[3]، المنشور في مجلّدَين؛ يقسّم أفعال الرسول (ص) إلى

(1) بحار الأنوار، ج59، ص93، ح3.

(2) بحار الأنوار، ج59، ص94.

(3) أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية، محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414ق، 1993م.

خمسة عشر نوعاً، ويرى أنّ بعضها يرجع إلى ذلك الزمان وذلك المجتمع، ولا يُمكننا الالتزام فيها بالتعميم. ونجد في فقه الإماميّة بعض الروايات التي حملها الفقهاء على أنّها قضيّة في واقعةٍ، وهي تطبيقٌ لهذه القاعدة.

فأصل هذه الفكرة أمرٌ مسلّمٌ، ولا وجه لاستثناء مسألة المرأة من هذه الفكرة، نعم، لا بدّ لنا من العمل على تحديد نماذج لذلك. وهذا أمرٌ لم يتمّ وضع ضابطةٍ وقاعدةٍ له إلى الآن، فلا بدّ لعلم الأصول من أنْ يبحث بعد التسليم بأصل المسألة وأنّ من الروايات وأفعال المعصومين (ع) ما كان قضيّة في واقعةٍ وارتبط بأشخاصٍ بعينهم، ولكن ما السبيل لمعرفة ذلك؟ لا بدّ لنا من الاعتماد على القرائن إلى أن يتمّ تحديد قاعدة يُمكن الرجوع إليها في ذلك، والاعتماد عليها للقول بأنّ الرواية خاصّة بذلك الزمان، وإلّا فلو لم يكن لدينا مثل هذه القرائن، فالقاعدة الأوليّة العمل على ذلك الحكم.

ويرى الإمام **الخمينيّ** أنّه في كلّ موردٍ وردت فيه الرواية بمثل (حكَمَ أو قَضَى أو أمَرَ) فإنّ هذا الحكم يكون من باب الولاية والحكومة[1]، ومتى كان كذلك لم يكن حُكماً مستمرًّا، وهذا الأمر ذكره السيّد **البروجورديّ** أيضاً في كتابه «نهاية الأصول» تحت عنوان (نكتةٌ لطيفةٌ) في بحث المفاهيم. وحاصل كلامه أنّ بعض الأفعال الصادرة عن **النبيّ** (ص) أو عن الأئمّة (ع) لا تقبل الدوام والاستمرار، كما في الأوامر الصادرة منهم حال الحرب، أو الأحكام القضائيّة المنسوبة لأمير المؤمنين (ع) والتي تَتَنافى مع قاعدة (البيّنة على المُدّعي واليمين على من أنْكر).

---

(1) بدايع الدرر في نفي قاعدة الضرر، ص 107.

وثمّةَ نماذج أُخرى ذكرها بعضُ المفسّرين والباحثين؛ فهذا **ابن عاشور** في تفسيره «التحرير والتنوير» **في** مسألة ضرب المرأة الناشزة التي ورد التعرّض لحكمها في القرآن والروايات يقول: (**إنّ الجمهور قيّدوا ذلك بالسلامة من الإضرار، وبصدوره ممّن لا يُعدّ الضربُ بينهم إهانةً وإضراراً**)[1].

ويُمكننا أن نُعطي مثالًا لهذا الأمر، وكيف أنّ العُرف قد يرى أمراً ما مخالفاً للعدالة فيما لا يراه عرفٌ آخر كذلك، فلو أنّ مُعلّماً قام في قريةٍ من القرى بضرب تلميذٍ في صفّه، فإنّ الناس هناك لا يرون ذلك إهانةً، باعتبار أنّ من حقّ المعلّم ضرب الولد، بنظرهم بل الآباء والأُمّهات هناك يرون أنّ عدم ضرب الولد سببٌ في عدم تأديبه، ولكنّ هذا العمل لو صدر من المعلّم في المُدن لا سيّما الحضاريّة منها فسوف تصل الشكوى سريعاً إلى إدارة التربية والتعليم. فهذا فعلٌ واحدٌ صدر من شخص واحدٍ يُدعى المعلّم، ولكن تبدّل العرف أدّى إلى أن يكون مقبولًا في مكانٍ ومرفوضاً في مكانٍ آخر.

ولذا قال ابن عاشور: «**فلا جرم أنّه أُذنَ فيه لقومٍ لا يعُدّون صدوره من الأزواج إضراراً ولا عاراً ولا بِدْعاً من المعاملة في العائلة، ولا تشعر نساؤهم بمقدار غضبهم إلّا بشيء من ذلك**».

السؤال الثاني والعشرون: نتيجة ما تقدّم من تفسير ابن عاشور للآية الكريمة: ﴿فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ﴾[2]؛ حيث تدلّ الآية على لزوم وعظ المرأة متى نشزت عن الطاعة ثم هجرانها وفي المرحلة الأخيرة ضربها لو استمرّ نشوزها، أنّ هذا لا ينطبق على هذا الزمان ولا يُمكن العمل بهذه الآية في هذا الزمان حيث يرى

(1) التحرير والتنوير، ج5، ص39 ـ 41.

(2) سورة النساء، الآية: 34.

العرف في الضرب نوعاً من الإهانة والاحتقار.

ـ لا يُعالج **ابن عاشور** هنا مسألة العرف في هذا الزمان، بل يقول متى قام العرف الذي لا يرى الضرب إهانةً أمكن العمل بالآية، ومتى قام العرف الاجتماعيّ على اعتبار ذلك إهانةً لم يكن العلم بالآية مُمكناً.

السؤال الثالث والعشرون: ما هو رأيُ سائر الباحثين والمفسّرين فيما يتعلّق بهذه الآية؟، وما هو رأيهم في تطبيق الآية في هذا الزمان؟

ـ جرت عادة الفقهاء على ذكر بعض القيود التي تجعل الدائرة التي تشملها الآية محدودة جدًّا، كما في قولهم لا ينبغي أن يكون الضرب موجباً للإدماء، أو الزرقة أو الاسوداد وغير ذلك، أو الأمر بالاستفادة من عصا المسواك، وعلى أيّ حالٍ فإنّ مُرادهم كان هو التخفيف.

ولكن يبدو أنّ ههنا خمس أو ستّ روايات تُفسّر الآية بمعنىً يظهرُ منه أنّ الغرض من الآية ما كان معروفاً في ذلك الزمان والذي زال بمرور الأيام؛ أي لم يكن المُراد من الآية استمرار تلك العادة الجاهليّة. ففي رواية أنّ **النبيّ** (ص) منعَ ضرب النساء بعد نزول هذه الآية، ولكنّ جماعة من الأنصار اعترضوا على **رسول الله**، وشكوا إليه عصيان زوجاتهم لهم، فأمر الرسول (ص) بضربهنّ وقال: **(لا تجدون أولئك خياركم)**[1]. أو قول **النبي** (ص) في حجّة الوداع في آخر سنةٍ من عُمر **النبيّ** (ص) قال: (لا تضربوا النساء إلّا عن فاحشة مبينة)[2].

(1) سنن ابن ماجه، ج1، ص638 ـ 639.

(2) المصدر نفسه، ص594، ح1851.

ويظهر أنّ هذه الروايات تُشكّل قرائن يُمكن من خلالها تفسير الآية، والقول بأنّ هذه الآية نزلت بغرض الحدّ من العادة المُتعارفة في الجاهليّة وهي ضرب النساء وجعل ذلك عادةً معروفةً، ليتمّ بعد ذلك إلغاؤها كما في مسألة الرقّ.

السؤال الرابع والعشرون: تأييداً لكلامكم نذكرُ كلامَ بعض المُفسّرين ممّن عالجَ هذا الإشكال، فالتزم بأنّ الآية تختصّ بالمرأة التي ترتكب الفاحشة ولا علاقة لها بالمرأة الناشزة التي تعصي أمر زوجها فقط.

ـ هذا مخالفٌ لظاهر الآية، ولكن يظهر أنّ هذه الآية نزلت في زمانٍ كان المجتمع فيه يرى الحلّ الأوّل في معاملة الرجل لزوجته هو باللّجوء إلى الضرب. ففي مثل هذا المجتمع نزلت الآية لتجعلَ من الضرب مرحلةً ثالثةً وأخيرة؛ وذلك بهدف التخفيف منه إلى أنْ تصل إلى حالة تُلغى فيه.

وقد ورد في بعض الروايات: (علّق السوط حيث يراه أهلُ البيت)[1]؛ ففي ذلك المجتمع كان مستوى وعي المرأة لا يتجاوز هذا الحدّ، فالرواية لا تأمر بالضرب بل تأمر بهذا العمل لكي تخاف المرأة من الضرب.

وورد في رواية أنّ امرأةً جاءت **النبيّ** (ص) فاستشارته في ثلاثة رجالٍ جاؤوا لخطبتها، فيمن تختار منهم؟ فقال **النبيّ**: (أمّا أبو الجهم فلا يضع عصاه عن عاتقه، وأمّا معاوية فصعلوكٌ لا مال له انكحي أُسامة)[2].

(1) كنز العمال، ج16، ص371، الرقم 44946.

(2) المبسوط، ج4، ص217.

أو ما ورد عن **النبيّ** (ص) من أنّه (ما ضربَ امرأةً قطّ)[1].

السؤال الخامس والعشرون: ذكر بعضُ الفقهاء في موضوع الديّات أنّ كلّ ما ورد فيها بعنوان العقوبة إنّما كان الغرض منه إخافةَ الجاني ولم يكن المقصود منه أمراً عمليًّا؛ فمثل قطع اليد أو الرجم فإنّها من العقوبات التي لم يتمّ وضعها لأجل مُمارستها عمليًّا، بل لإيجاد الرّعب في نفس الجاني، والخوف في نفس من تسوّل له نفسه الإقدام على المعصية. نعم، قد يتمّ إنفاذُ هذه الأحكام في بعض الموارد ولكن ليس الأصل فيها تطبيقها غالباً. فهل يُمكننا اعتبار قوله (فاضربوهنّ) من هذا القبيل؟

ـ كما ذكرتم، فإنّ الآية كانت تتّجه ناحيةً محدّدةً، فهي تعمل على إزالة تلك العادة المعروفة زمن الجاهليّة؛ ولذا فإنّ **النبيّ** (ص) خاطب في آخر حياته من ضرب النساء قائلًا: (لا تضربوا النساء إلّا عن فاحشة مبينة). وذلك كمسألة الرقّ في الإسلام، حيث ذكر الفقهاء أنّ الإسلام ضيّقَ من أسبابِ الرقّ في البدْء، وبعد ذلك وفّر الأسباب التي تُؤدّي إلى زواله في المجتمع الإنسانيّ. ولذا ورد الحكم بوجوب العتق في إفطار العمد في شهر رمضان، أو في ارتكاب محرّمات الحجّ، أو في القتل غير العمديّ، أو في حكم أمّ الولد، حيث لا يجوز بيعها وغير ذلك، فإنّ هذه الأحكام إنّما شُرّعت لأجل محو ظاهرة الرقّ في المجتمع، ولو كان غرض الشارع بقاء الرقّ لما أقرّ هذه القوانين التي تُؤدّي إلى زوال هذه الظاهرة.

وكذلك الحال في مسألة النهي الوارد عن تعليم النساء الكتابة في بعض الروايات، حيث يرتبط ذلك بمرحلةٍ خاصّةٍ.

---

(1) سنن ابن ماجة، ج1، ص638.

ولذا يُقرّ أكثر الفقهاء والمحدّثين بقاعدة أنّ للروايات خصوصيّاتها الزمانيّة والمكانيّة، وقد ذكروا ذلك في مواطن مختلفةٍ كالعلّامة **المجلسيّ** في الروايات الطبيّة، والسيّد **البروجورديّ** في روايات الجهاد، والإمام **الخمينيّ** في الروايات الواردة بلسان: (أمرَ، حكمَ، قضَى) وغير ذلك[1].

ولو أمْكننا أن نجعل لهذه القضيّة قاعدةً وضابطةً يُمكن الرجوع إليها لتحديد أيّ الروايات وردت لزمانٍ ومكانٍ خاصّين وأيّها ورد عامًّا، وما لم نصل إلى تحديد تلك الضابطة فإنّ الأصل كون الحكم دائميًا إلّا أن تقوم القرينة على كونه زمانيًّا أو مكانيًّا.

وما أردناه هنا هو بيانُ هذه الفكرة، وإلّا فقد يُقال بأنّه لا قرينةَ هنا على ذلك، وأنّ الحكم لا بدَّ وأن يبقى على ما هو عليه من استمرار العمل به.

السؤال السادس والعشرون: إنّ حقوق المرأة اليوم وصلت إلى حدّ معقول، فإلى أي حدّ لا بدّ وأن نجعل من حقوق المرأة في الفقه مطابقةً للحقوق العالميّة؟

ـ أولًا، لا شيء يُلزمنا بأنّ نجعل ما لدينا موافقاً لما يرضى به الآخرون أو لا يرضون به؛ لأنّا متّى سلّمنا بأنّ هذا الدّين هو من عند الله وأحرزنا أنّ هذا الحكم حكمٌ قطعيٌّ، مسلّم وخالد، فلا يهمّنا رضى الآخرين به أو عدم رضاهم.

السؤال السابع والعشرون: ليست المسألة في رضى الآخرين أو عدم رضاهم، بل القضيّة هنا هو أنّ الحقوق المدوّنة للمرأة عالميًّا قامت على أُسس ومقدّمات عقلانيّة، وقد أعلنت الأُمم المتّحدة أنّ

---

(1) كتابشناسي أصول فقه شيعة، ص 39 ـ 50.

هذه القوانين لا بدّ لكافّة الدول من الالتزام بها. فهنا نسأل إلى أيّ حدٍّ نجد أنفسنا مُلزمين بأنْ تطابق القوانين الموجودة لدينا مع هذه الحقوق الدوليّة؟

ـ كما ذكرتم، فإنّنا في المرحلة الأولى لا شيء يُلزمنا بأن نكون على توافقٍ مع الآخرين في هذا الموضوع.

وفي المرحلة الثانية، من المُمكن أن نرى بحكم الضرورة والاضطرار أنّ ما نتبنّاه هو الحقّ، ولكن الآن متى كنّا في ظرفٍ ضاغطٍ لا يسمح لنا بذلك، فلا بدّ لنا من الرضوخ لبعض الأمور. نعم، ليس هذا هو ما أردتم الإشارة إليه.

افترضوا أنّنا كنّا نعيش في ظلّ ظروفٍ عاديّةٍ، ودون أن نتعرّض لأي ضغوطٍ خارجيّةٍ، فنحن سوف تكون لدينا مجموعة من **الحقوق الإلهيّة** والدينيّة، وسائر المجتمعات البشريّة لها حقوقها الوضعيّة التجريبيّة، ففي هذا الفرض ما الذي يُلزمنا بأن نصل إلى ما وصلوا إليهم هم في بنائهم الحقوقيّ ذاك؟

نعم، يبدو أنّ ما توصّل إليه الآخرون من نتائج في العلوم الإنسانيّة كان عاملًا في قيام الباحثين المُسلمين بإعادة النظر في المصادر الإسلاميّة؛ وذلك لأنّنا نلتزم في الجملة بأنّنا كنّا نخضع في قراءتنا السابقة للنصّ الدينيّ لبعض الظروف الخاصّة، وتطوّرت نظرتنا النصّ الديني بتطوّر الزمان، كما ورد في الرواية **(ربّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقهُ منه)**[1]. وسببُ ذلك يرجع إلى مسألة الفهم؛ لأنّ القضيّة عندما طُرحت أمامهم كان لهم طريقتهم في الفهم؛ وعندما طُرحت

(1) الكافي، ج1، ص403، ح1.

أمامنا وقُمنا بدراستها كان لنا طريقتنا في الفهم، فإذاً قد يُشكّل ذلك دافعاً لإعادة قراءة النصّ الدينيّ.

ولدينا في الفقه نماذج من ذلك، ومثاله: مسألة ماء البئر؛ فإنّ الرأي الفقهيّ السائد إلى زمان **الشهيد الأول** كان عدم اعتصام ماء البئر، وقد تناقلَ الفقهاءُ الروايات الواردة في ذلك، ولكن **الشهيد** واعتماداً منه على تلك الروايات أثبَتَ أنّ ماء البئر معتصمٌ؛ ولذا يأتي السؤال هنا ما هي الأسباب والظروف الاجتماعيّة التي أدّت إلى أن يُعيد **الشهيد** و**العلّامة** النظر في هذه المسألة؟ فهذه الرواية هي نفسها كانت متداولةً ممنّ سبقهم، وكانوا أيضاً من أهل الخبرة والرواية والكلام، ولكنّهم لم يصلوا إلى هذا الفهم من هذه الرواية. ولدينا نماذجُ كثيرةٌ من هذه الفتاوى في الفقه. ولذا فإنّ من الأسباب والدوافع التي تُؤدّي إلى إعادة النظر قد تكون هي تلك المنظومة الحقوقيّة التي تبنّاها الآخرون. وما لدى الآخرين من مسائل قد تدعونا لإعادة النظر وقد يُشكّل ذلك عاملًا في اتّفاق الرأي.

وبعبارة بعض الفقهاء فيما يرجع إلى غير العبادات أنّ بناء الشرع لم يَقُم على أن تكونَ كافّة الأمور تعبديّة وغير قابلةٍ للفهم[1]. فلو سلمّنا بذلك فإنّ فُرصةَ إيجاد نوعٍ من التوافق والانسجام تكون أكبر. أي تلك القواعد التي ذكرها الشارع المقدّس قد يتمكّن الإنسان من فهمها وإدراكها بنحو يُؤدّي إلى التوافق والانسجام مع المنظومة الحقوقيّة لدى الآخرين.

السؤال الثامن والعشرون: ما هي الأمور التي لا بدّ من أن يلحظها الفقيه عند استنباطه للمسائل الفقهيّة المتعلّقة بالمرأة كي لا تكون فتاواهم بعيدة عن الواقع الاجتماعيّ؟

(1) قضايا إسلامية معاصرة، العدد 13، ص 235 ـ 246.

ـ لا بد لنا من مراعاة بعض القواعد العامّة في الاستنباط الفقهيّ لعلّها لم تكن محلّ اهتمام من قِبَلهم إلى الآن، وكذلك ثمّة بعض المسائل التي تتعلّق بالمرأة لا بدّ من ملاحظتها في استنباط الأحكام المتعلّقة بها.

هذه الأمور التي لا بدّ للفقيه من ملاحظتها فيما يتعلّق بموضوع المرأة أو المسائل الأخرى هي التالية:

الأمر الأول: مرجعيّة القرآن الرئيسة: أي إذا كان للقرآن في مسألة المرأة رأيٌ واضحٌ، فلا بدّ من عرض الروايات على القرآن وإرجاعها إلى القرآن والمسلّمات من سنّة **النبيّ** (ص)، وبعبارةٍ أُخرى: أن نهتمّ بمسألة نقد المضمون الموجود في الروايات؛ أي عرض الحديث على القرآن، السنّة القطعيّة، الواقع الخارجيّ والعقل القطعيّ المسلّم. وهذا الأمر يكون في عَرْض ملاحظة القواعد الرجاليّة والبحث السنديّ، ولكنّهم قليلًا ما أبدَوا اهتماماً بها، نعم، لاحظها بعض الأعلام **كالشهيد الصدر**، العلّامة **الطباطبائيّ** في تفسير الميزان والسيّد **السيستانيّ** في كتابه «الرافد في علم الأصول»[1]، حيث يُؤكّد على أهمية نقد مضمون الحديث ودوره. فلو تمّ بذل جهدٍ في هذا المجال لانحلّت الكثير من القضايا بنفسها.

الأمر الثاني: المطالعة المتقارنة والمجموعيّة للروايات والسيرة، فالمطالعة التجزيئيّة والمتفرّقة تُؤدّي إلى الوقوع في مشاكلَ عديدة، فلو أنّ هذه المجموعات جُمعت وضُمّت إلى بعضها بعضاً لأمكن استفادة مضمون منها بكل سهولة.

السؤال التاسع والعشرون: هل يُمكنكم أن تذكروا لنا مثالًا ونموذجاً

---

(1) الرافد في علم الأصول، ج1، ص24.

للفرق بين القراءة التجزيئيّة ونوع النتيجة التي يتمّ التوصّل إليها مقارنةً بالقراءة المجموعيّة للسيرة والآيات والروايات، والنتيجة التي يُمكنُ التوصّل إليها؟

ـ نموذج ذلك مسألة قواميّة الرجال على النساء، فهذا الحكم لو أردنا أن نلحظَه بنحوٍ يتلاءم مع سائر الأحكام الشرعيّة لوجدنا أنّ ما ورد في الشريعة هو قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾[1] كما ورد في القرآن الكريم الأمر للرجل بعشرتهنّ بالمعروف[2]. فأصل العشرة بالمعروف هو من الأصول القرآنيّة المسلّمة في علاقة الرجل بالمرأة. والمُراد من العشرة بالمعروف هو أن تكون معاملةُ الرجل للمرأة بنحو يكون مرضيًّا لدى المجتمع؛ ولذا لا بدّ وأن يكون تفسيرنا للآية الكريمة: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ مُنسجماً مع ذلك الأصل.

كما أنّ من الأصول المسلّمة دينيّا هو أصلُ (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)[3]. فإذا أمرَ الرجل زوجته بما فيه معصية الله عزّ وجلّ لم تجب عليها طاعته.

ومن الأصول أيضاً أصل صلة الرحم، فقد وردت روايات لا حدّ لها ولا حصر بالحثّ على صلة الرحم[4]؛ ولذا ذكر بعضهم أنّ صِلةَ الرحم هي من الواجبات وأن قطع الرحم هي من الذنوب الكبيرة، فلا يُمكن للرجل أن يمنع زوجته من زيارة أبيها أو أُمّها أو أقاربها.

---

(1) سورة النساء، الآية: 34.

(2) راجع، سورة النساء، الأية: 5، 8، 9 و25؛ سورة البقرة، الآية: 235؛ سورة الطلاق، الآية: 2 و6.

(3) بحار الأنوار، ج43، ص279 وج74، ص 38 و85.

(4) ميزان الحكمة، ج2، ص 1054 ـ 1058.

وكذلك الحال في أصل العدالة وهو من الأصول القرآنيّة المسلّمة، فهل للرجل متى كان على رأس الأسرة أن يقوم بفعل ما يُنافي العدالة؟

وذلك أصل أهليّة الرئاسة هو من الأصول الدينيّة، فإذا كان الرجل ليس أهلًا لذلك، فهل يُمكن أن يُوكل إليه هذا الأمر؟!

هذه الأصول وإن وردت بنحو مُشتّتٍ في الفقه، وضمَمْنا إلى ذلك **أصل قواميّة الرجل على المرأة** وجمعنا بينها ـ مع قطع النظر عن بعض التأويلات التي تبنّاها بعضهم ـ فإنّ هذا الأصل سوف يكون له معناه المقبول والمنطقي.

ولكنّنا لو تبنّينا أصل ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾، وجعلنا هذا الأصل قانوناً فلن يكون له حدّ ولا حصر، بل المشرّع والمُقنّن والقاضي سوف يجعل من كلّ حُكم يُصدره لصالح الرجل وفي ضرر المرأة. ولكن لو ضَممْنا هذه الأصول المسلّمة الشرعيّة والدينيّة إلى بعضها فإنّ المُقنّن سوف يصل إلى معنىً إنسانيّ مقبول.

السؤال الثلاثون: هل يُمكنكم العودة إلى ذكر الأمور التي لا بدّ للفقيه من ملاحظتها عند معالجته للمسائل المتعلّقة بالمرأة؟

ـ الأمر الثالث: ملاحظةُ عنصريّ الزمان والمكان في الروايات وسيرة الأئمّة (ع)، وقد أشرنا إلى ذلك في طيّات هذا الحوار.

وهذه الأمور الثلاثة التي ذكرناها لا تختصّ بالموضوعات المتعلّقة بالمرأة، بل تشملُ مُختلف الأبواب والمجالات الفقهيّة.

مضافاً إلى هذه الأمور هناك أمران لا بدّ من ملاحظتهما أيضاً في خصوص الموضوعات المتعلّقة بالمرأة: أحدُهما، النظرة التي يحملها الفقيه عن المرأة، فإذا كان الفقيه يرى أنّ المرأة موجودٌ باعثٌ على الفتنة، فإنّه سوف يُراعي جانب الاحتياط فيما يتوصّل

إليه، دون أن يكون أمامه دليلٌ شرعيّ على ذلك! ولذا لا بدّ وأن يُحدّد المراد من الرواية الواردة: **(المرأة فتنة)**[1]، ومدى ارتباط الفساد الاجتماعيّ بالمرأة ومدى تقصيرها في هذا المجال.

فمع عدم تكوين رؤية صحيحة عن المرأة لن تكون الكثيرُ من الاستدلالات الفقهيّة بيّنةً وواضحةً، ولا بدّ للفقيه من أن يُحدّد موقفه بشكلٍ واضحٍ من ذلك.

فإذا كانت نظرةُ الفقيه للمرأة على أنّها ناقصةُ العقل، سببٌ للفتنة، شرٌ، ضعيفةُ العقل وغير، ذلك فإنّ تلك النظرة سوف يكون لها تأثيرها على مختلفِ أنواع استنباطاته.

الأمر الثاني هو ملاحظة الحاجات والواقع المتعلّق بالمرأة، ففي كثيرٍ من الموارد قد لا يُدرك الرجل ذلك، ومثال ذلك: مسألة التمكين الخاصّ، فإنّ الفقهاء التزموا في مرحلةٍ سابقةٍ بأنّ المرأة تستحقّ النفقةَ متى أطاعت الزوج في كلّ زمانٍ ومكانٍ وبأيّ نحو[2]. فلو افترضنا أنّ الرجلَ والمرأة ذهبا ضيْفينَ إلى منزل أهل الزوجة، وأراد الرجل أن يقضي وطره ولكنّ الظروف لم تكن مناسبةً لذلك لوجود الأب أو الأمّ أو الأخ أو الأخت في البيت فقد لا تتمكّن المرأة ونتيجة بعض الظروف النفسيّة من أن تُلبّي له طلبه، فهل يُمكن للفقيه أن يُصدر حكماً مطلقاً في هذه الحالة دون أن يُضيف إليه أي قيدٍ أو شرطٍ؟

والنموذج الآخر هو لو زوّج الوليُّ الصغيرَ والصغيرة، فقد ذكر الفقهاءُ أنّ للصغير بعد البلوغ **حقّ الفسخ**؛ وذلك لأنّه تجب عليه

(1) عارضة الأحوذي، ج5، ص234.

(2) مسالك الأفهام، ج1، ص584.

النفقة وقاعدة (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)[1] تنفي إلزامه بالنفقة؛ وأمّا الصغيرة فليس لها حقّ الفسخ؛ لأنّ النفقةَ لا تجبُ عليها[2].

وهذا يدلّ على عدم اهتمام الفقيه بحاجات المرأة وشعورها في هذه الحالة حيث لا ترغب، ويجبّ عليها أن تقضي عمرها مع رجلٍ دون رضاها، ولكن مسألة النفقة تكون محلّ اهتمام من قبل الفقيه.

لا شكّ في أن الفقيه لو تمكّن من الإحاطة ببعض القضايا الخاصّة بالمرأة لتغيّرت بعض الفتاوى التي يُصدرها، ولكانت أشدّ إتقاناً واستحكاماً.

السؤال الواحد والثلاثون: في مسألة الإرث يُطرح السؤال التالي دائماً لماذا كانت حصّةُ المرأة من الإرث نصفَ حصّة الرجل؟ ذكر بعضهم أنّ السبب في ذلك أنّ نفقة البيت حيث كانت على عاتق الرجل ومن مسؤوليّاته، فمن كان عليه ذلك كانت حصّته من الإرث أكبر، ونحن نشهد اليوم أنّ الرجل لو غاب عن الأسرة لوفاته أو لأيّ سببٍ آخر فإنّ المرأة هي التي تكفّل بتوفير نفقة الأُسرة، فاليوم ونتيجة هذه الحالة حيث أصبحت المرأة شريكة للرجل في تأمين نفقة البيت، ألا يكون هذا الواقع موجباً لتخصيص هذا الحكم العامّ، لترث المرأة من حصّة كاملةٍ من الإرث كالرجل؟

ـ ثمّة أمرٍ لا ينبغي الغفلة عنه، وهو أنّ المرأة ليست رجلا، وأنّ قُدرة المرأة ليست بحجم قُدرة الرجل؛ وذلك لأنّ المرأة خُلقت ليكون من خلالها حفظ النسل الإنسانيّ، وهذه المسألة تستلزم بعض الحالات الخاصّة التي لا تجعلها كالرجل في العمل.

---

(1) بحار الأنوار، ج22، ص134.

(2) مستند العروة الوثقى، كتاب النكاح، ج2، ص280.

إذاً هنا ثمّة رأي وسط لا يميلُ إلى جانب الإفراط ولا التفريط. فبعضهم يرى المرأة كالرجل من حيث العقل، العاطفة، الهويّة وغير ذلك، وبعضهم يرى عكس ذلك. ولو أنّنا اخترنا الطريق الوسط بعنوان كونه القانون الطبيعيّ، وإن كان يحتملُ الاستثناء هنا أو هناك،بيد أنه من غير المُمكن إطلاقاً معاملة المرأة كالرجل تماماً؛ لأنّ المرأة في فترة الحمل أو فترة الرضاع لا يُمكنها أن تعمل كالرجل، فإذا غاب الزوج لسببٍ ما واضطرّت المرأة أن تتحمّل مسؤولية تأمين نفقة الأُسرة، فهذه حالاتٌ خاصّة، والقانون لم يُوضع لبيان الحالات الخاصّة، بل لبيان نوع الحياة ونوع العلاقات بين الرجل والمرأة.

السؤال الثاني والثلاثون: لا شكّ في وجود اختلاف جسميّ وطبيعيّ بين الرجل والمرأة، ولكن البحث هنا عن القوانين العامّة كمسألة الإرث، أفلا يُمكن اليوم ونظراً لبعض الضرورات الاجتماعيّة من تخصيص ذلك والقيام بعمليّة استثناء من هذا القانون العامّ؟ فلكلِّ قانون استثناء ومادّة ملحقة به تستثني بعض الحالات الخاصّة.

ـ لهذه المسألة طريقُ حلّ آخر، ولا يلزم أن تكون المادّة المُلحقة دائماً هي لرفع اليد عن القانون العامّ. بل ثمّة نقاطُ فراغٍ قانونيّة يجعلها المُقنّن كطريقِ حلّ لبعض القضايا، كما قامت بذلك بعض الدول الإسلاميّة؛ كما في وضع بعض الشروط في عقد الزواج؛ وذلك لجبران هذا النقص؛ إذاً لا ضرورة لأن نتصرفَ بقواعد الإرث، كما في الشروط ضمن العقد لأجل الطلاق. فهنا ودون أن يتمّ المسّ بقانون الطلاق، إذ هو بيد الرجل، ولكنّ القانون ترك مناطق فراغ لحلّ بعض المشاكل الطارئة؛ فمن الأمور المُقترَحة في مجال الطلاق هو أنّه مع فرض حدوثِ بعض الحالات المُعيّنة، فإنّ حقّ الطلاق يكون بيد المرأة ويُمضي الرجل ذلك بعنوان كونه شرطاً ضمن العقد.

وعليه، لا يلزمنا أن نتّجه دائماً ناحية الحدّ من القانون العامّ، لأنّ من المُمكن أن يعود الوضع إلى ما كان عليه في السابق. ولكن بإمكاننا رفع تلك الحاجة المرحليّة من خلال اتّباع طريقٍ آخر، وقد أُجيز للمقنّن في كلّ مجتمعٍ حقّ حلّ المشكلة الطارئة.

السؤال الثالث والثلاثون: ما هي الأحكام التي أعاد الفقهاء النظرَ فيها لكي تتلاءم مع الظروف المعاصرة؟

ـ كما ذكرنا في البدايات فإنّ الكثير من المسائل أعيد النظر فيها من قِبَل الفقهاء اليوم كالحَضَانة، القضاء، البلوغ، الخروج من المنزل، التمكين، المسائل المرتبطة بالطلاق وغير ذلك، ولكن هذه لم يجمعها فقيهٌ واحد، بل فقهاء عديدون، وكلّ فقيهٍ التزم بموردٍ من هذه الموارد، وهي بمجموعها أصبحت ممّا يتلاءم مع هذا العصر.

السؤال الرابع والثلاثون: ما هي الأحكام الفقهيّة التي ينبغي للفقهاء إعادةُ النظر فيها لعدم انسجامها مع الواقع القائم في مسألة المرأة اليوم؟

ـ لا بدّ لنا أولًا من تحديد المُراد من (إعادة النظر)، فلهذه المُفردة تعاريف ومصاديق مختلفة؛ من تلك المصاديق هي أن يكون للرأي المُتبنّى من قِبَلنا صورةٌ مقبولة يُمكن الدفاع عنها؛ أي أن نقوم بإحكامِ ما نتبنّاه، فالحكم الموجود بالأمس، نسعى لبيان فلسفته اليوم. ولبعض الباحثين في الدراسات القرآنيّة كلامٌ مهمّ هنا؛ فقد ذكر أنّ في آياتِ القرآن ورد التعرّض لمضامين ثلاث هي (نحن أنزلنا القرآن) (هذا القرآن بيان) (أيها النبي بين القرآن للناس)(1). فإنزال القرآن من عند الله، والقرآن بيان للناس، ووظيفة **النبيّ** تبيين القرآن

(1) سورة النحل، الآية: 44.

للناس. فإذا كان القرآن بنفسه بياناً فما الحاجة لأن يبيّنه **النبيّ** للناس؟ يذكر صاحب هذا القول التالي: إنّ بيان **النبيّ** (ص) لا يرجع إلى أن يقول هذا حرامٌ، هذا واجبٌ، هذا مكروهٌ وهذا مستحبٌّ، بل لا بدّ وأن يقول ماذا تعني هذه الآية، فيفهّمها للناس. وهذا شيءٌ آخر مختلفٌ عن البيان؛ إذ في مرحلة بيان القرآن ورد قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ فهذا بيانٌ، ولكن على الرسول (ص) شرح ذلك وتبيينه للناس. فقد يُقال إن تبيين **النبيّ** (ص) بمعنى بيان الأحكام الجزئيّة، ولكن هذا هو أحد معاني التبيين، وغير أنّ المعنى الآخر أوضح منه؛ وهو أنّه البيان بنحو يفهمُه الناس ليصلَ إلى مرحلة ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾﴾.

فإذاً إحدى معاني إعادة النظر أو التجديد هو أن نأتي إلى ما لدينا من أحكامٍ في المنظومة الفقهيّة، لنجعلها أشدّ استحكاماً وأحكاماً قطعيّة مِن خلال تقديمها بنحو معقولٍ وواضحٍ.

وأمّا المعنى الثاني فهو التمكّن من ردّ الشُّبهات التي يتمّ إثارتها بوجهِ الحكم؛ أي تقديم إجاباتٍ واضحةٍ. وأمّا المعنى الثالث للتجديد وإعادة النظر فهو أن تتبدّل نتيجة الاستنباط الفقهيّ. فإلى الأمس كان الرأيُ السائد أنّ سن بلوغ الفتاة هو وصولها إلى سنّ التاسعة، ومن المُمكن أن يُقال اليوم إنّه الحيض أو وصولها إلى سنّ الثالثة عشر.

وعندما يتمّ الحديث اليوم عن إعادة النظر أو عن التجديد فإنّ المتوقّع أن يتّجه الفقه اليوم ليتبنّى القول بصحةِ تولّي المرأة القضاء؛ لأنّ القول السائد سابقاً كان عدم إمكان تولّي المرأة له. فهذا هو المُراد من التجديد وإعادة النظر، ولكن هذا هو أحد مصاديقه وموارده، مع وجود مصاديق أُخرى.

فالتجديد وإعادة النظر لا ينحصرُ بأنْ نقوم باستبدال الحكم

السابق بحكم جديد، والالتزام بما يكون مُرضياً ومقبولًا اليوم، بل لو أمكننا بيان الحكم الشرعيّ السابق بنحو ترتفع الشُّبهات المُثارة حوله فهذا هو من فعل التجديد، نعم، قد تُؤدّي دراسة الحكم ثانيةً إلى تبدّل النتيجة الفقهيّة الحاصلة من استنباط الحكم.

ويُمكننا القول بأنّ كافّة قضايا المرأة تحتاج اليوم إلى تجديد بهذا المعنى؛ لأنّ هذه هي المسائل التي يُمكننا أن ندافع عنها اليوم كقاعدة الإرث، فلا بدّ من أن نبحثَ عن الطريقة الي يُمكننا من خلالها تقديم بيان شافٍ لها يرفع ما أُثير حولها من إشكالات.

فوظيفة الفقه وواجب الفقيه لا يقتصر أمره على بيان ما (يَجب)، (لا يَجب)، (يَحرُم)، (يُستحب) و(يُكره)، بل لا بدّ له من أن يُبيّن الأحكام بنحوٍ يرفع من خلاله الشُّبهات.

نعم، كافّة قضايا المرأة بحاجة إلى إعادة نظر بهذا المعنى؛ وأمّا المعنى الخاصّ للتجديد وإعادة النظر الذي ورد في السؤال فهو يختصّ ببعض المسائل والقضايا؛ أي إنّ بعض المسائل لم يتمّ إلى اليوم النظر فيها.

السؤال الخامس والثلاثون: هل يُمكنكم أن تستعرضوا لنا بعض المسائل أو القضايا التي تختصّ بالمرأة، ممّا هو بحاجة إلى تجديدٍ أو إعادةِ نظر؟

ـ يُمكننا تقسيم مسائل المرأة إلى أقسامٍ عديدة: الأوّل: حقوق الأُسرة؛ وهو يشمل موضوعاتٍ مُختلفة كالطلاق، الإرث، تعدّد الزوجات، الحضانة، البلوغ، التمكين، تولّي شؤون الأُسرة.

الثاني: الحقوق السياسيّة، كتولّي السُّلطة ورئاسة الجمهوريّة.

الثالث: الحقوق الاجتماعيّة، كالعمل، الرياضة والفنّ.

الرابع: المسائل القضائيّة ونظام العقوبات، كالديّة، القِصاص، وغير ذلك.

في هذه العناوين مسائل كثيرةٌ لا بدّ من البحث فيها، ولبعض الفقهاء فتاوى خاصّة تُعينُ الباحث على تحديد مجال التجديد فيها.

السؤال السادس والثلاثون: ختاماً ونظراً للوصيّة التي توجّه بها قائد الثورة الإسلاميّة للنساء الفقيهات بتحمّل مسؤولية الفتوى في المسائل المختصّة بالنساء لكي تتمكّن سائر النساء من تقليدهنّ في هذه الفتاوى، ما هو الاقتراح الذي يُمكنكم أن تقدّموه لأجل تطوّر فقه المرأة؟

ـ ما أراه هو أنّ الدراسات العلميّة في فقه المرأة لو اتّجهت لأداء أمرين لشكّلت حركةً جديدةً ومُثمرةً.

الأول: توفير موسوعة تجمع كافّة قضايا المرأة لكي يتمكّن الباحثون من الرجوع إليها، ولا بدّ في هذه الموسوعة التي تشكّل دائرة معارف من ملاحظة نقاط ثلاث:

1 ـ الآيات التي تتعلّق بالمرأة، سواء ما كان منها يرتبط بالجانب الشخصيّ أم الحقوقيّ، ووضع خلاصة للتفاسير الشيعيّة وتفاسير أهل السنّة لهذه الآيات. ويُطلق عليه قسمُ الآيات وتفسيرها.

2 ـ الروايات التي تتعلّق بالمرأة، سواء ما كان منها متعلّقاً بالجانب الشخصيّ أو بالجانب الحقوقيّ، وعرض آراء علماء الحديث والرجال فيها.

3 ـ جمع الآراء الفقهيّة لمُختلف المذاهب الإسلاميّة في قضايا المرأة.

فلو أنّ موسوعةً أُعدّت بهذا النحو فإنّ ذلك سوف يكون مُفيداً

في الدّراسات التي تتناول مسألة المرأة. وللدكتور **عبد الحليم بوشقة** كتاب «تحرير المرأة في عصر الرسالة» قدّم فيه صورةً عن موضوع القرآن والروايات؛ ففي كتاب وصلَ إلى ستّة مُجلّدات جمع ما ورد من آيات في القرآن الكريم ومن روايات في «صحيح مُسلم» و«صحيح البخاريّ»، ولكنّه لم يُدخل في البحث الفقهيّ. وأمّا كتاب «المفصّل في أحكام المرأة والبيت المسلم» لعبد الكريم زيدان، فقد تعرّض للقسم الفقهيّ.

المصادر والمراجع

1 - ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الحلبي، 1959 هـ . ق.

2 - ابن أعثم، محمد بن علي الكوفي، الفتوح، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 1412 هـ .ق.

3 - ابن الأثير، محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، 1385هـ .

4 - ابن حمزة الطوسي، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، جمعية منتدى النشر، 1399 هـ .ق.

5 - ابن حنبل، احمد، مسند أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

6 - ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت.

7 - ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، مكتبة العلامة، قم.

8 - ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1978، الطبعة الأولى.

9 - ابن عاشور، محمد الطاهر،تفسير التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية.

10 ـ ابن عبد ربه، أحمد بن محمد الأندلسي، العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، 1411هـ . ق. 1991م .
11 ـ ابن عربي، محمد بن عبد الله، عارضة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، تحقيق صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، 1415 هـ . ق.
12 ـ ابن ماجه القزويني، أبي عبد الله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى، 1395 هـ . ق .
13 ـ ابن منظور، محمد بن مكرم المصري الأنصاري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1410 هـ . ق.
14 ـ ابن ميثم، شرح نهج البلاغة،
15 ـ أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر، بلاغات النساء، انتشارات الشريف الرضي، قم.
16 ـ أبو شقة، عبد الحليم، محمد، تحرير المرأة في عصر الرسالة
17 ـ الآبي، أبو سعيد منصور بن الحسين، نثر الدر، تحقيق محمد علي قرنة، مركز تحقيق التراث، الهيئة المصرية العامّة للكتاب .
18 ـ الاجتهاد والحياة.
19 ـ أحكام القرآن، ابن العربيّ.
20 ـ أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، 1389هـ .
21 ـ الأدلبي، صلاح الدين، منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1403 هـ . ق.
22 ـ الأردبيلّي، المولى أحمد، مجمع الفائدة والبرهان، جماعة المدرسين، قم.

23 ـ الإستراآبادي، محمد أمين، الفوائد المدنية، دار النشر لأهل البيت.
24 ـ الأشقر، محمد سليمان، أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414ق، 1993م
25 ـ الأصفهاني، أبو نعيم، حِلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1387 هـ .ق.
26 ـ الأعلميّ، محمد حسين، دائرة المعارف الشيعية، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1213 هـ .ق.
27 ـ الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، مكتبة المعارف، الرياض، 1412 هـ . ق.
28 ـ الآمدي، عبد الواحد، تصنيف غرر الحكم
29 ـ الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1403هـ . ق.
30 ـ البحراني، الشيخ يوسف، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، منشورات باقر العلوم، قم، 1407هـ .ق.
31 ـ البلاغي، محمد جواد، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي.
32 ـ البهبودي، محمد باقر، معرفة الحديث وتاريخ نشره، مركز انتشارات علمي وفرهنگي، 1362 هـ .ش.
33 ـ تبيان، دفتر هشتم.
34 ـ تحليل مباني حقوق جزا.
35 ـ تفسير أبي سعود.
36 ـ التميمي المغربي، أبو حنيفة النعمان بن محمد، دعائم الإسلام.
37 ـ تيلا، عباس، زن در آينه تاريخ.
38 ـ جامع أحكام القرآن.

39 ـ الجامي، عبد الرحمن نفحات الأنس.
40 ـ جعفري، محمد تقي، ترجمة وتفسير نهج البلاغة، دفتر نشر فرهنك إسلامي، طهران، 1361.
41 ـ جوادي آملي، عبد الله، زن در آينه جلال وجمال، مركز نشر إسراء، قم، 1417 هـ . ق.
42 ـ الحارثي، المكي، محمد بن علي، قوت القلوب في معاملة المحبوب، دار صادر، بيروت، 1995م.
43 ـ الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، 1408هـ .ق .
44 ـ الحراني، الحسن بن علي بن شعبة، تحف العقول، جماعة المدرّسين، قم، 1404 هـ . ق .
45 ـ حسون، محمّد، أعلام النساء المؤمنات، أسوة، طهران، 1411هـ .ق.
46 ـ الحسيني الخطيب، السيد عبد الزهرا، مصادر نهج البلاغة وأسانيده، دار الأضواء، بيروت، 1405 هـ . ق.
47 ـ حكم الإمام علي بن أبي طالب.
48 ـ الحِلِّي، العلّامة الحسن بن يوسف، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، تحقيق فارس حسون، جماعة المدرسين، قم، 1410هـ . ق.
49 ـ الحِلِّي، العلّامة الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، مكتبة النينوى، طهران، 1323 هـ . ق.
50 ـ الحِلِّي، العلّامة الحسن بن يوسف، معارج الأصول.
51 ـ الحِلِّي، العلّامة الحسن بن يوسف، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، 1412 هـ . ق.
52 ـ الحِلِّي، العلّامة يوسف بن الحسن، تذكرة الفقهاء، مؤسسة آل البيت، قم، 1414هـ . ق.

53 ـ الحِلّي، العلّامة يوسف بن الحسن، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، مكتب الإعلام الإسلامي، قم 1404 هـ . ق.

54 ـ الحِلّي، المحقق جعفر بن الحسين، المختصر النافع، في فقه الإمامية،، وزارة الأوقاف، القاهرة.

55 ـ الحِلّي، المحقق جعفر بن الحسين، شرائع الإسلام.

56 ـ الحِلّي، قواعد الأحكام.

57 ـ الحِلّي، محمد بن أحمد بن إدريس، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، قم، 1368هـ .ق .

58 ـ الحِلّي، نجم الدين، أبو القاسم، معارج الأصول.

59 ـ خاطرات تاج السلطنة.

60 ـ الخميني، السيد روح الله الموسوي تحرير الوسيلة.

61 ـ الخميني، السيّد روح الله الموسوي، بدائع الدرر في نفي قاعدة الضرر، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، طهران، 1414 هـ .ق.

62 ـ الخمينيّ، السيد روح الله الموسويّ، صحيفة النور.

63 ـ الخوئيّ، السيد أبو القاسم الموسويّ، التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد.

64 ـ الخوئيّ، السيد أبو القاسم الموسويّ، مستند العروة، كتاب النكاح.

65 ـ الخوئيّ، السيّد أبو القاسم الموسويّ، مصباح الأصول،(تقرير البهسودي لأبحاث السيّد الخوئيّ)، مكتبة الداوري.

66 ـ الخوئيّ، السيد أبوالقاسم الموسويّ، منهاج الصالحين.

67 ـ درنيقة محمد أحمد، أعلام العابدات الزاهدات.

68 ـ دنياي زن، طهران، دفتر پژوهش ونشر سهروردي، 2004م.

69 ـ الدهسرخي، محمود الموسويّ، النساء في أخبار الفريقين، مؤسسة انتشاراتي لاهوت، طهران.
70 ـ الديلميّ، الحسن بن محمّد، إرشاد القلوب، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1398 هـ . ق.
71 ـ الدينوريّ، ابن قتيبة، عيون الأخبار.
72 ـ الدينوريّ، احمد بن داود، الأخبار الطوال، نشر ني، طهران، 1371هـ .ش.
73 ـ الدينوريّ، احمد بن داود، محمود مهدوي دامغاني، الأخبار الطوال، نشر ني، طهران، 1371 هـ . ش.
74 ـ راميار، محمود، تاريخ القرآن، أمير كبير، طهران، 1346 هـ .ش.
75 ـ رسائل الجرجاني.
76 ـ الرسائل الحجابية.
77 ـ الرسالة العمليّة.
78 ـ رضا، رشيد، المنار، دار الفكر، بيروت.
79 ـ رمضاني، هما، لوايح آقا شيخ فضل الله نوري.
80 ـ رويا روي زن ومرد در عصر قاجار.
81 ـ الزركشيّ، محمد بن بهادر، الإجابة لايراد ما استدركته عائشة على الصحابة، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1421هـ .ق.
82 ـ الزركشيّ، محمد بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، 1367 هـ .ق.
83 ـ الزماد من البحر المحيط.
84 ـ الزمخشريّ، محمود بن عمرو، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربيّ.

85 ـ الزنجاني، أبو عبد الله أحمد أمين، تاريخ قرآن، طهران، مكتبة الصدر .
86 ـ زين العابدين قرباني، ومحمد شبستري، وعلي حجتي كرماني، وعباس علي عميد، وحسين حقاني، زن وانتخابات (المرأة والانتخابات)، كتابفروشي طباطبائي، قم، 1960م.
87 ـ ساتشدنيا، عبد العزيز، السنن العقلانية في الإسلام.
88 ـ سبحاني، محمد تقي، الگوى جامع شخصيّت زن مسلمان، مركز مديريت حوزهاي علميه خواهران، قم، 1382هـ . ش/ 2003م
89 ـ سبط ابن الجوزي، أبو المظفر، تذكرة الخواص، مكتبة نينوى الحديثة، طهران.
90 ـ سپهر، محمد تقي، ناسخ التواريخ.
91 ـ السحمراني، أسعد، المرأة في التاريخ والشريعة.
92 ـ سروستاني، إبراهيم شفيعي، جريان شناسي دفاع از حقوق زنان، مؤسسة فرهنگي طه، قم، 1379هـ . ش/ 2000م.
93 ـ سنن الدرامي.
94 ـ السيد الجميلي، ديوان الإمام علي، دار القلم، القاهرة.
95 ـ السيستاني، السيد علي، الرافد في علم الأصول، تقرير السيد منير الخباز القطيفي، الناشر مكتب آية الله السيستاني، قم، 1414هـ . ق.
96 ـ السيوطيّ، أسباب النزول.
97 ـ السيوطيّ، جلال الدّين عبد الرحمن، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، بيروت، 1403 هـ .ق.
98 ـ السيوطيّ، عبد الرحمن بن أبي بكر، أسباب ورود الحديث، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1404هـ .ق.
99 ـ الشافعي، محمد بن إدريس،الأم، تحقيق محمد زهري النجار، دار المعرفة، بيروت.

100 ـ شبستري، محمد مجتهد، نقدي بر قرائت رسمي أز دين.
101 ـ شبهات ورود حول القرآن الكريم.
102 ـ شخصيت وحقوق زن در إسلام.
103 ـ شريعتي، علي، زن (المرأة).
104 ـ شمس الدين، محمد مهدي، مسائل حرجة في فقه المرأة المسلمة.
105 ـ شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام.
106 ـ الشهيد الثاني، زين الدين بن مكي العاملي، مسالك الأفهام.
107 ـ الشهيد الثاني، زين الدين بن مكي،الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية.
108 ـ الشيرازي، صدر الدين، شرح أصول الكافي.
109 ـ الشيرازي، صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة.
110 ـ الشيرازي، ناصر مكارم،تفسير نمونه، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1361 هـ . ش.
111 ـ صحيح البخاري.
112 ـ صدر حاج سيد جوادي، أحمد، دائرة المعارف تشيع، نشر شهيد محبّي، طهران.
113 ـ الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي، عِلل الشرائع، مكتبة الداوري، قم، 1385 هـ . ق.
114 ـ الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي، كتاب من لا يحضره الفقيه، جماعة المدرّسين، قم 1414 هـ . ق .
115 ـ الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي، معاني الأخبار، تحقيق علي أكبر غفاري، انتشارات إسلامي، قم، 1361 هـ . ش.
116 ـ الطالبي، محمد، أمة الوسط.
117 ـ الطباطبائي، السيد علي، رياض المسائل، مؤسسة آل البيت، قم، 1404هـ .ق.

118 ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1373 هـ . ش.
119 ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين، پرسش وپاسخ، الناشر آزادي، 1361.
120 ـ الطبرسي، أبو علي، الفضل بن الحسن، مكارم الأخلاق، تحقيق علاء آل جعفر، جماعة المدرّسين، قم 1414 هـ . ق.
121 ـ الطبرسي، الفضل بن الحسن، جوامع الجامع، تحقيق أبو القاسم گرجي، دانشگاه طهران، 1371 هـ .ش.
122 ـ الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1415 هـ . ق .
123 ـ الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، دار سويدان، بيروت.
124 ـ الطهراني، السيد محمد حسين، رسالة بديعة.
125 ـ الطهراني، السيّد محمد حسين، رسالة بديعة، انتشارات حكمت.
126 ـ الطهراني، السيد محمد حسين، كاهش جمعيت ضربه أي سهمگين.
127 ـ الطهراني، آية الله الميرزا جواد، عارف وصوفي جه ميكويند، بنياد بعثت.
128 ـ الطوسي المشهدي، محمد بن علي، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، جمعية منتدى النشر، 1399 هـ .ق .
129 ـ الطوسي، أبي جعفر، محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت، قم، 1404هـ .ق .
130 ـ الطوسي، المبسوط.
131 ـ الطوسي، محمّد بن الحسن، الأمالي، مؤسسة البعثة، قم، 1414هـ .ق.

132 ـ الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية، طهران.
133 ـ العاملي، السيد محمد، مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، مؤسسة آل البيت، قم، 1410 هـ . ق.
134 ـ علائي رحماني، زن در نهج البلاغة.
135 ـ الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، إحياء علوم الدين، بيروت، دار الأرقم.
136 ـ الفاضل التوني، الوافية في علم الأصول.
137 ـ فاضل جواد، جواد بن سعيد، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، المكتبة المرتضوية، طهران.
138 ـ الفخر الرازي، التفسير الكبير.
139 ـ فروّخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون.
140 ـ فضل الله، السيد محمد حسين، قراءة جديدة لفقه المرأة الحقوقي، دار الثقلين، بيروت، 1417هـ . ق.
141 ـ فقه پژوهي.
142 ـ الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر.
143 ـ القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق سالم مصطفى البدري، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420 هـ .ق.
144 ـ قضا وقضاوت در إسلام.
145 ـ القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، مكتبة العلامة، قم.
146 ـ الكراجكي، محمد بن علي بن عثمان، كنز الفوائد، دار الأضواء، بيروت، 1405هـ . ق .
147 ـ كرماني، فهيم، زن وبيام آوري.
148 ـ كسروي، أحمد، خواهران ودختران ما.
149 ـ كشف الرموز.
150 ـ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1388 هـ .ق.

151 ـ الكوفي، محمد بن محمد الأشعث، الجعفريّات، مكتبة نينوى، طهران.
152 ـ گلستان قرآن.
153 ـ الليثي، الواسطي، علي بن محمد، عيون الحكم والمواعظ، دار الحديث، قم، 1376 هـ . ش.
154 ـ المتقي الهندي، علاء الدين، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405 هـ . ق.
155 ـ المجتمع المدني كما تنظمه سورة النساء.
156 ـ مجلة (نقد ونظر) السنة الخامسة، العددان الأول والثاني.
157 ـ مجلة إسلامية المعرفة، السنة السادسة.
158 ـ مجلة الحوزة (فارسي).
159 ـ مجلة الحياة الطيبة، العدد 6و7.
160 ـ مجلّة الفكر الإسلامي، العدد 3 ـ 4.
161 ـ مجلة آينه بزوهش (مراة التحقيق)، العدد 9.
162 ـ مجلة پيام زن.
163 ـ مجلة پيام زن.
164 ـ مجلة حكومت إسلامي (الحكومة الإسلامية.
165 ـ مجلة دار درسي (مجلة القضاء).
166 ـ مجلة زنان.
167 ـ مجلة علوم حديث، فارسي، العدد 3.
168 ـ مجلة فصلية (بژوهشهاي قرآني) العدد 25 و26.
169 ـ مجلة فصلية فرزانه العدد 8.
170 ـ مجلة فصلية ياس نو.
171 ـ مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد 13.
172 ـ مجلة كتاب نقد، العدد 17: 17 ـ 18، شتاء 2000م.
173 ـ مجلّة كلك، العدد: 55 ـ 56.
174 ـ مجلة كيهان أنديشه.

175 ـ مجلّة: نيمه ديگر، العدد 17.
176 ـ المجلسي، محمد باقر، بيست وپنج رساله فارسي، تحقيق مهدي الرجائي، مكتبة السيد المرعشي، قم، 1412هـ . ق.
177 ـ المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، 1403 هـ .ق.
178 ـ مجموعة آراء مجلس صيانة الدستور.
179 ـ المحدّث النوري، حسين بن محمد تقي الطبرسي، مستدرك الوسائل، مؤسسة آل البيت، قم، 1407 هـ . ق.
180 ـ محمد بن علي بن بابويه (الشيخ الصدوق)، الخصال، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1403 هـ .ق.
181 ـ محمدي ريشهري، محمد، موسوعة الإمام علي بن أبي طالب، دار الحديث، قم، 1420 هـ . ق.
182 ـ مدير شانه چي، كاظم، الحكم من كلام أمير المؤمنين علي (ع)، بنياد پژوهشي إسلامي، 1417 هـ . ق.
183 ـ المراغي، احمد مصطفى، تفسير المراغي، دار إحياء التراث العربي، 1985.
184 ـ مرتضوي، سيد ضياء، إمام خميني والگوهاي دين شناخت در مسائل زنان، دفتر تبليغات إسلامي، قم، 1382/ 2003م.
185 ـ مرواريد، علي أصغر، سلسلة الينابيع الفقهية، مؤسسة فقه الشيعة، 1410 هـ . ق.
186 ـ مزاياى زن ومرد در إسلام.
187 ـ مسألة حجاب (فارسي).
188 ـ مشار، خانبابا، فهرست كتاب هاي چابي عربي، طهران، 1344.
189 ـ مشار، خانبابا، فهرست كتاب هاي چابي فارسي، بنگاه ترجمة ونشر كتاب، طهران، 1352هـ . ش.
190 ـ مشايخ فريدني، محمد حسين، نظرات سياسي در نهج البلاغة،

بنياد نهج البلاغة، طهران، 1377هـ . ق.
191 ـ المشهدي، محمد بن محمد رضا، تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب، وزارة الثقافة والإرشاد، طهران، 1366 هـ . ش.
192 ـ مصطفوي، السيد جواد، پرتوي أز نهج البلاغة، دانشگاه فردوسي، مشهد، 1372 هـ . ش.
193 ـ مصطفوي، فاطمة، مدل اجتماعي جايكاه ونقش زن مسلمان در جامعه إسلامي بر أساس ديدكاه إمام خميني، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة طهران، 1369 ـ 1370هـ . ش/ 1990 ـ 1991م
194 ـ المطهري، الشيخ مرتضى، أجوبة الأستاذ على نقد كتاب مسألة الحجاب، (فارسي).
195 ـ المطهري، الشيخ مرتضى، مرجعيت وروحانيت (المرجعية والحوزة).
196 ـ معايب الرجال في الردّ على تأديب النسوان.
197 ـ معرفة، محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن، جماعة المدرّسين، قم، 1412 هـ .ق.
198 ـ مغنية، محمد جواد، فقه الإمام الصادق (ع)، دار العلم للملايين، بيروت، 1965م.
199 ـ مغنية، محمد جواد، في ظلال نهج البلاغة، دار العلم للملايين، بيروت، 1979م .
200 ـ منتظري، حسين علي، البدر الزاهر.
201 ـ المهذب.
202 ـ مهر پور، الدكتور حسين، حقوق زن (حقوق المرأة).
203 ـ مهريزي، مهدي، بلوغ دختران، وزارة فرهنگ وأنديشه إسلامي، طهران، 1380.
204 ـ مهريزي، مهدي، كتابشناسي أصول فقه شيعة، قم، 1373 هـ . ش.

205 ـ الموسوي المقرّم، عبد الرزاق، مقتل الحسين، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، 1399 هـ . ق .
206 ـ النائيني، الشيخ محمد حسين، فوائد الأصول، (تقريرالكاظمي لأبحاث النائيني)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم 1404
207 ـ النجفي الجيلاني، يوسف، طومار عفت، قم، 1993م.
208 ـ النجفي، الشيخ محمد حسن، جواهر الكلام، دار إحياء التراث، بيروت، 1981م.
209 ـ النعمان المغربي، ابو حنيفة، دعائم الإسلام، دار المعارف، مصر، 1389 هـ .ق.
210 ـ نو أنديشي ديني وحقوق بشر.
211 ـ هفت بهشت.
212 ـ الواحدي، علي بن أحمد، أسباب النزول، تحقيق كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1411هـ .ق.
213 ـ وجدي، محمد فريد، المرأة المسلمة، ترجمة السيد مفيد الحسيني، الملجاني، كتابفروشي هاشمي، تبريز.
214 ـ ورّام، ابي الحسين ورّام بن أبي فراس، تنبيه الخواطر ونزهة النواظر، دار التعارف ودار صعب، بيروت.
215 ـ يادنامه دومين هزاره نهج البلاغة
216 ـ اليزدي، السيد محمد كاظم، العروة الوثقى، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1379 هـ .ق.

Center of Civilization for the
Development of Islamic Thought
THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES
34

THE PROBLEM OF WOMAN

Studies in Religious Thought about Woman

...ثمّة حقائق تتجاوز إطاري الزمان والمكان، وأخرى سيّالة ومتغيّرة في حقيقتها... انطلاقا من هذا يُمكننا القول إنّ الدين والحقائق القدسيّة والمُوحى بها هي من النوع الأوّل، فلا تلبس لباس القديم والجديد. وأمّا الفكر الإنسانيّ فيصحّ أن يُوصف بالقديم والجديد. ومتى كان متعلّق الفكر الإنساني هو الدّين، فإنّ هذا الفكر يتصّف أيضا بالجديد والقديم... وفي مجتمعنا لا بدّ من الاعتراف بوجود إشكاليّة تحت عنوان مسألة المرأة. فمنذ بداية هذا القرن وبتأثير من النُظُم الفكريّة والأيديولوجيّات الحديثة نلحظ أنّ الوضع الموجود للمرأة لا يرضي عددا مهمّا من النساء، فهن يشكين من التمييز، وانعدام المؤسسات المهتمة بالمرأة. وهناك من يرى المشكلة مصطنعة، ولا وجود برأيه لشيء اسمه مسألة المرأة، وهناك من يرى أن مسألة المرأة هي مسألة بحجم الإنسانية كلها... ولذلك لا بد من العودة إلى الفكر الديني الموروث لتفحص إمكانياته وتمييز ما ينسجم منه مع روح الشريعة والنصوص الدينية الصافية مما تسرب إليه من مصادر غير دينية.

ISBN 978-9953-538-04-4
9 789953 538044

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط ٢
هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com